CAPÍTULO 3

PRECARIZAÇÃO DAS CONDIÇÕES DE EXISTÊNCIA SOCIAL DO TRABALHO VIVO

A *nova precariedade salarial* e o *trabalho flexível,* que caracterizam o modo de organização e base técnica da produção do capital nas condições históricas do capitalismo global, possuem impactos candentes no *metabolismo social do trabalho* no século XXI. Não se trata apenas de uma mudança da produção propriamente dita, mas da própria *vida social* tendo em vista a particularidade da produção do capital sob a égide do espirito do toyotismo: a produção como totalidade social. No estágio desenvolvido do processo civilizatório do capital, clivado de candentes contradições sociais e afetado de *negações* – não postas, mas pressupostas - no interior do próprio desenvolvimento capitalista, a totalidade social torna-se totalidade viva do trabalho. O capital social total se contrapõe efetivamente à totalidade viva do trabalho no plano histórico-mundial. O movimento de auto-valorização do valor que criou o mercado mundial e constituiu hoje o mercado global do capital especulativo e parasitário, criou o mundo da vida à sia imagem e semelhança.

Modo de produção e *modo de vida* são categorias reflexivas que se põem com vigor heurístico na etapa mais desenvolvida da civilização do capital. A constituição histórica da *nova precariedade salarial* como nova morfologia social do trabalho e novo modo de regulação salarial, significou efetivamente a *precarização salarial* no sentido de que aprofundou formas de alienação/estranhamento intrínsecas ao trabalho capitalista, rompendo assim, com a precariedade salarial

regulada do capitalismo fordista-keynesiano. A *nova precariedade salarial* sucede à *precariedade salarial fordista-keynesiana.*

A construção social (e ideológica) da "acumulação flexível" (Harvey) promoveu experiências de precarização do trabalho com o desmonte de *coletivos laborais* intervertidos em *equipes de trabalho* nos locais de trabalho reestruturados. O complexo de reestruturação produtiva do capital se desenvolveu intensa e extensamente na medida em que se constituiu o capitalismo global. Tornou-se um processo perpetua sendo reiterado a cada crise do capitalismo predominantemente financeirizado. Nos "trinta anos perversos" de capitalismo flexível, os locais de trabalho e a própria vida social se transfigurou naquilo que David Harvey denominou de "condição pós-moderna". Ocorreram mudanças organizacionais e tecnológicas significativas não apenas no processo de produção do capital e locais de trabalho reestruturados das organizações públicas e privadas, mas mudanças sociometabólicas na vida social e mudanças candentes na própria organização da cultura e dos intelectuais.

Acredito que temos necessidade hoje de um novo texto de interpretação da "condição pós-moderna" à altura de "Americanismo e fordismo" de Antônio Gramsci. Naqueles rascunhos do cárcere, Gramsci tratou de mudanças cruciais no modo de vida decorrentes da nova produção de mercadorias representada pelo fordismo. Na verdade, *fordismo e americanismo* caracterizam um novo modo de vida e o surgimento de um novo (e velho) homem que surgiu das entranhas das mutações produtivas do capital com a linha de montagem acoplada à esteira mecânica (a produção em massa), organizada de acordo com os princípios do fordismo-taylorismo.

Com a nova precariedade salarial, o toyotismo como novo espírito da produção capitalista alterou as minúcias do nexo psicofísico entre trabalho e capital. Temos um novo americanismo – americanismo global - e um pós-fordismo hegemonizado pelo espirito do toyotismo. A lógica organizacional (e tecnológica) do toyotismo visa não apenas em seu nexo essencial, a "captura" da subjetividade do trabalho pelo capital, mas a manipulação reflexiva ou manipulação do território complexo do self que expomos no capítulo anterior. Mais uma vez, de modo mais concreto, *modo de produção* e *modo de vida* se rearticulam num patamar superior, tendo em vista a própria elevação das contradições do movimento do capital em sua etapa de crise estrutural (capital predominantemente financeirizado); mas também o novo patamar de desenvolvimento civilizatório com o surgimento de

individualidades pessoais de classe mais complexas e contraditoriamente desenvolvidas como *indivíduos histórico-mundiais* (Marx).

No século XXI, culmina-se aquilo que o velho Marx descreveu com sagacidade visionária nos *Grundrisse* onde ele trata – de modo pioneiro - décadas antes de "Comunidade e Sociedade", de Ferdinand Tonnies e "Filosofia do Dinheiro", de Georg Simmel, da problemática da *individualidade e sociabilidade* na modernidade do capital. Antes de discutirmos o tema "modo de vida" como elemento crucial da precarização existencial do trabalho vivo nas condições históricas do capitalismo global, vamos expor a riqueza analítica, crítica e dialética, da abordagem marxiana da problemática da individualidade e sociabilidade, elementos compositivos da própria dinâmica do modo de vida como categoria social.

O que Karl Marx vislumbrou em 1857 são os contornos elevados da individualidade e sociabilidade do capitalismo global do século XXI. É claro que a crise estrutural do capital e o capitalismo predominantemente financeirizado *rebaixaram liminarmente* as perspectivas mais otimistas de Marx no alvorecer do capitalismo industrial. Com o capitalismo global, o aprofundamento da alienação/estranhamento e o próprio caráter de manipulação reflexiva do movimento do capital global, revolucionando as condições de existência da vida social, agudizaram as contradições sociais expostas por Marx – e mais tarde por Simmel e Lukács no começo do século XX – entre *processo de individualização* e *aprofundamento da impessoalidade* no complexo social da modernidade burguesa.

1. INDIVIDUALIDADE, SOCIABILIDADE E MODO DE VIDA

A discussão da *individualidade e sociabilidade* é um prolegômeno importante da reflexão sobre a categoria sociológica *modo de vida*, tendo em vista que, *modo de vida* é o modo como se *organiza* – no plano da vida cotidiana – o desenvolvimento da individualidade e sociabilidade humana. A nova precariedade salarial produz um *modo de vida* adequado a si – o que iremos salientar como "modo de vida *just-in-time*", cujo constituído é constituído por formas estranhadas hipertardia como o fenômeno da "vida reduzida" que, por conseguinte, produz a *crise de sentido*, o fenômeno do *ensimesmamento, carecimentos radicais* e a *inquietação existencial* das pessoas-que-trabalham no século XXI.

Karl Marx observou nos *Grundrisse* que "a sociedade não consiste de indivíduos, mas expressa a soma dos relacionamentos e condições em que estes indivíduos se colocam em relação um ao outro". Esta afirmação categórica de Marx é prenhe de significações sociológicas. Na perspectiva marxiana, a sociedade ou o ser social consiste da "soma dos relacionamentos e condições em que estes indivíduos se colocam em relação um ao outro". Deste modo, o todo social não se reduz à soma de suas partes constitutivas, tendo em vista que Marx salienta, *não* a soma de indivíduos, mas sim a soma das *relações entre seres humanos,* isto é, o resultado dos *relacionamentos e condições em que estes indivíduos se colocam em relação um ao outro.* É uma perspectiva dialética que salienta, não as coisas ou indivíduos, mas as relações e condições sociais em que indivíduos e coisas tem em relação um ao outro. Estas relações sociais de produção da vida como determinações sociais é que constituem o modo de ser – o ser-aí (Dasein) – das individualidades humanas. Assim, por exemplo, diz Marx, "Ser um escravo e ser um cidadão são determinações sociais, relações entre seres humanos A e B. O ser humano A, como tal, não é um escravo; ele é um escravo *na e pela* sociedade." Enfim, o ser humano como tal, não existe historicamente no sentido de ser abstrato isento de determinações sociais (por isso, dizemos não apenas pessoa humana, mas pessoa humana-que-trabalha). O escravo é um homem que *está aí, na e pela* sociedade como modo de produção escravista. É a relação social entre seres humanos A e B – na instância da produção da vida social - que, não apenas *qualifica*, mas *substancializa* o ser humano como escravo ou como *cidadão*. Nós somos *na e pela* a sociedade - e nada mais. Portanto, a qualificação da sociedade – por exemplo, sociedade capitalista ou sociedade capitalista neoliberal, como se constituiu na era do capitalismo global – nos diz quem somos como seres humanos – no caso, pessoas humanas-que-trabalham em processo de desefetivação.

Essa pequena observação de Marx é um importante detalhe metodológico que reforça, por exemplo, a abordagem do território complexo do *self* feita no capítulo anterior como sendo uma abordagem profundamente dialética, na medida em que articula o nexo uno e indivisível *subjetividade-intersubjetividade-individualidade* como um processo de *totalização complexa* que possui como matriz fundamental (e fundante), a *relação social entre seres humanos* (o que coloca o complexo da intersubjetividade como ponto de Arquimedes a partir do qual se articulam o complexo da subjetividade e o complexo da individualidade – em termos topológicos a centralidade da intersubjetividade está expressa no gráfico 8 do capítulo anterior).

Do mesmo modo, a categoria de *modo de vida* representa um modo de organizar *relacionamentos e condições* em que estes indivíduos se colocam em relação um ao outro. Mais uma vez, trata-se do *modo de individualidade e sociabilidade* que caracterizamos como modo de vida *just-in-time* e o fenômeno da *vida reduzida*.

O desenvolvimento capitalista é o desenvolvimento de um processo inédito na história da espécie humana: o *desenvolvimento do processo de individualização* por conta do desenvolvimento das *relações de troca*. Diz ele:

"O homem se torna individualizado apenas através do processo da história. Originalmente, ele é apenas um membro da espécie, um ser tribal, um animal de rebanho — embora de nenhuma forma como um animal social no sentido político. *Trocar-se é a maior fonte de sua individuação*. Isso torna supérfluas e dissolve as formas de existência como rebanho" (Marx, 2012) [o grifo é nosso].

O *processo de história* – concebendo-se efetivamente o processo de história como a história do capitalismo moderno - é o processo de individuação. A importância das trocas ou intercâmbio entre os homens como *fonte de sua individuação* é deveras crucial na abordagem marxiana pois representa a aceleração histórica – intensa e extensa - daquilo que salientamos acima: as relações entre seres humanos como sociabilidade e não apenas como determinação social. O capitalismo criou o homem como *cidadão* – mas não apenas isso: acelerou, intensa e extensivamente, o intercâmbio social – os espaços de sociabilidade/intersubjetividade – dos cidadãos, desenvolvendo a partir daí, as *individualidades pessoais de classe*. Esse termo que criamos é prenhe de contradições, pois, na medida em que desenvolveu as *individualidades*, o capitalismo as *impersonalizou* (ou *despersonalizou*), afirmando a categoria "de classe" – *individualidades de classe* em contraposição a *individualidade pessoais* (como Marx e Engels tratam na "A Ideologia Alemã"). Entretanto, propositadamente, atribuímos o sentido de *pessoa* às individualidades de classe para salientar a candente contradição do processo de alienação/estranhamento, capaz de explicitar *carecimentos radicais*, como iremos tratar adiante. Como lógica da vida, a dialética implica contradições viscerais no modo de ser do real.

Na medida em que se desenvolve a individualidade pessoal de classe, constitui-se efetivamente o *modo de vida* como esfera da reprodução social no interior da totalidade concreta da produção do capital. Ele é modo de organização da *vida cotidiana*, "a forma imediata da genericidade do homem, a base de todas *as reações espontâneas do homem* ao seu ambiente social que podem aparecer um pouco de forma caótica" (Lukács). O desenvolvimento do capitalismo aboliu o

que Marx denominou de "formas de existência como rebanho" que caracterizam as sociedades pré-capitalistas. Deste modo, constituiu-se efetivamente o modo de vida como território da individualidade e sociabilidade (o que remete ao território complexo do *self)*.

Para Marx, a constituição do capital a partir do século XVI é o ato histórico fundante (e fundamental) do desenvolvimento da espécie humana. Criam-se no processo da história vivida as condições materiais para o rompimento como o "ser tribal, um animal de rebanho". É como se o processo de individuação expusesse plenamente o homem como animal social pois é por meio da sociedade burguesa que ele se fez individualidade pessoal de classe.

Noutra passagem dos *Grundrisse*, ainda tratando da individualidade e ssociabilidade, Marx observou as etapas de desenvolvimento histórico dos *relacionamentos e condições em que estes indivíduos se colocam em relação um ao outro*. Ele constata, num primeiro momento, uma etapa histórica caracterizada por "*relacionamentos de dependência pessoal (que emergem originalmente quase espontaneamente) são as primeiras formas de sociedade, nas quais a produtividade se desenvolve de forma limitada e em pontos isolados*." A limitada produtividade do trabalho social, dispersa em pontos isolados, caracterizam relações entre os homens baseadas na *dependência pessoal* no sentido das condições patriarcais e antigas (como as feudais na Europa Continental). Na verdade, na medida em que não tinha se desenvolvido o processo de individuação, o próprio território complexo do self pessoal mantinha-se limitada ao sistema de intercâmbio humano local.

Depois, Marx constatou, num segundo momento, a etapa histórica do desenvolvimento capitalista propriamente dito, onde temos a "*independência pessoal* baseada na dependência mediada por *coisas*" [os grifos são nossos]. Esta é a segunda grande forma do processo de desenvolvimento da individualidade e sociabilidade. Prossegue ele: " [...] somente aí é que se forma um sistema geral de troca de matéria; um *sistema de relações universais*, e *requerimentos e capacidades universais*". Escrevendo em 1857, Marx faz uma projeção visionária do capitalismo histórico mais desenvolvido (o que não era o capitalismo de sua época histórica, comparando-o, por exemplo, com o capitalismo do século XXI). Ele constata no desenvolvimento do capitalismo mundial o surgimento da independência pessoal – o trabalhador livre não mais está inserido em relacionamento de *dependência pessoal*, mas sim, de *dependência coisal* – ou dependência mediado por *coisas* (a troca de mercadorias). Efetivamente, a expansão do sistema de trocas – ou o

desenvolvimento do mercado mundial – implica a expansão do poder da *dependência coisal* (o que ele iria denominar de "fetichismo da mercadoria").

Marx e Engels observam um movimento contraditório no processo de individuação – surge a *individualidade de classe*, onde o adjetivo opera uma qualificação inversa (negativa) no substantivo. Temos assim, uma *individualidade impessoal,* ou o que denominamos de *pessoa-humana-que-trabalha* no sentido de *trabalho estranhado*, que, em termos lógico-dialéticos, nega a própria dimensão da pessoa humana como seu *self* complexo (subjetividade/intersubjetividade/individualidade) – enfim, obstaculiza a formação da *personalidade única*.

Entretanto, no texto dos *Grundrisse*, Marx não deixa de ressaltar palavras como "relações e capacidade universais" como pressupostos materiais necessários da terceira etapa histórica – verdadeira *utopia concreta* (Bloch) – caracterizada pela "[...] livre individualidade, baseada no desenvolvimento universal dos indivíduos e a subordinação de sua produtividade comunal e social, que constitui seu património social (*Vermögen*)," Ao dizer que o segundo estágio – o capitalismo, com o desenvolvimento do comércio, dos bens de luxo, do dinheiro, do valor de troca - cria as condições para o terceiro – a sociedade comunista, Marx opera o sentido da "utopia concreta", tendo em vista que o que se põe é a *riqueza do possível* dada materialmente – e portanto, objetivamente e não arbitrariamente - pelo próprio desenvolvimento do capitalismo histórico.

Na argumentação de Marx, percebe-se a operação criativa da lógica dialética (tese, antítese e síntese), onde a *Tese* representa *os relacionamentos de dependência pessoal* característicos das sociedades patriarcais e antigas, onde o homem está imerso em "formas de existência como rebanho", inserido num sistema de trocas limitado e local com o valor de troca tendo um caráter contingente. A *Antítese* representa a *independência pessoal baseada na dependência mediada por coisas* – no caso dinheiro e mercadorias – característica do capitalismo histórico. Inaugura-se uma nova era de desenvolvimento da espécie humana com o processo da história promovendo a individualização – entendida da independência pessoal com respeito a "vida de rebanho" por meio de "um sistema geral de troca de matéria; um sistema de relações universais, e requerimentos e capacidades universais". A idéia do trabalhador [assalariado] livre expõe a contradição candente da individualidade pessoa de classe, pois o adjetivo contrapõe-se ao substantivo (trabalhador assalariado, isto é, liberdade subsumida à liberdade do mercado de dinheiro e mercadorias – entre elas, a sua força de trabalho). Finalmente, temos a *Síntese*,

que representa o desenvolvimento das promessas contidas no próprio desenvolvimento do capital como "contradição viva" (um sistema de relações universais, e requerimentos e capacidades universais). Marx fala da "*livre individualidade*, baseada no desenvolvimento universal dos indivíduos" e o controle social de sua produtividade comunal e social, que constitui seu *património social* (*Vermögen*), aos interesses da emancipação humana do trabalho vivo.

Partes importantes dos *Grundrisse* de Marx, ele se dedica a derivar dialeticamente as possibilidades concretas contidas como promessas civilizações no próprio desenvolvimento do capital. Podemos dizer que no século XXI elas mais candentes do que nunca, embora a candência da necessidade histórica se ponha inversamente proporcional à capacidade humana, política e coletiva de realiza-la em termos históricos (o que seria uma dimensão da tragédia de Prometeu, tendo em vista que a irrealização de promessas candentes pressupostas no desenvolvimento civilizatório do capital abrem a temporalidade histórica de barbárie social que reiteram nunca antes na história da humanidade, de sua auto-extinção como espécie humana).

Marx reflete sobre a dimensão civilizatória do capitalismo. Diz ele: "[a reciprocidade das necessidades diferentes no mercado] mostra que, *como ser humano, cada um transcende suas necessidades particulares, etc.*, que eles estão se comportando em relação ao outro como homens, que o ser da espécie comum é conhecido por todos. *Isto é único.* Elefantes não produzem para tigres, ou animais para outros animais. Um enxame de abelhas constitui, no fundo, uma só abelha, e todas as abelhas produzem a mesma coisa". O espanto de Marx com a unicidade da era do capitalismo histórico está expresso na exclamação: "Isto é único! ". Isto é, o mercado, com a reciproca diferença das necessidades entre os homens, apesar de sua natureza fetichizada, não deixa de ser um campo de reconhecimento do em-si da genericidade do homem (o ser genérico do homem), pois, diz Marx, "como ser humano, cada um transcende suas necessidades particulares" – isto é, sai de seu particularismo animal, comportando-se em relação ao outro como homens no sentido de que, a troca faz com que "o ser da espécie comum é conhecido por todos". O mercado se diversifica e a lógica da troca mercantil faz com que cada um vise atender – obviamente mediado pelo valor de troca – as necessidades do outro: "Elefantes não produzem para tigres, ou animais para outros animais. Um enxame de abelhas constitui, no fundo, uma só abelha, e todas as abelhas produzem a mesma coisa". No caso do animal homem, liberto da forma de existência como rebanho, ele não se reduz a sua sociedade (como as abelhas), pois o sistema de

trocas propiciou a sua individualização e a constituição do *self* particular; e ainda no caso do homem-que-trabalha não produz a mesma coisa, como as abelhas que só produzem o mel. O mercado mundial e o sistema de trocas universais é capaz de atender as múltiplas necessidades do estomago e da fantasia.

Marx está fascinado pelas possibilidades de produção de "*indivíduos universalmente desenvolvidos*, cujos *relacionamentos sociais* são suas próprias *relações comunais* e assim, sujeitas a seu próprio *controle comunal* [...]." Eles nasceriam precisamente da "produção na base do valor de troca que, juntamente com a *universalidade do estranhamento dos indivíduos de si e dos outros*, agora também produzem a universalidade e a generalidade de todas as suas relações e habilidades" [os grifos são nossos].

Primeiro, Marx observa que os "indivíduos universalmente desenvolvidos em suas capacidades humanas", não são produtos da natureza, mas da *história*. Ele sonha – no sentido de utopia concreta – com um *novo homem* ou pessoa humana capaz de desenvolver as possibilidades concretas do desenvolvimento universal contraditório do *valor de troca* (dinheiro e mercadoria) no plano histórico-mundial. Entretanto, como demonstramos acima, a lógica dialética que opera no movimento histórico do capital é voraz – ao lado, da *universalização do valor de troca* e a constituição do mercado mundial – e hoje ainda, do mercado global predominantemente financeirizado – teríamos como produto do processo histórico, a "universalidade do estranhamento dos indivíduos de si e dos outros" – e o mais curioso: o aprofundamento do estranhamento de si e dos outros (o que identificaríamos como resultado da universalização da *condição existencial de proletariedade*), "produzem a universalidade e a generalidade de todas as suas relações e habilidades." O admirável mundo do capital como contradição viva teria, deste modo, por um lado, a universalização do valor de troca (capitalismo global) e por outro lado, a universalidade da auto-alienação (de si e dos outros) que não impediria, ao mesmo tempo, a universalidade – na mesma medida – das habilidades e das relações entre os homens. Marx descreve um pouco o capital como "contradição viva" do século XXI.

Naquela época, Marx concebeu como categoria-chave para o *processo da história* como *processo de individuação*, o *mercado mundial*, que só se constituiu efetivamente, de modo pleno, no decorrer do desenvolvimento do capitalismo monopolista no século XX. Para o velho barbudo – o *mercado mundial* - era a "base como possibilidade do desenvolvimento universal dos indivíduos".

Estamos diante de um processo histórico – e contraditório - de *longa duração* que explicitou, pouco a pouco, a manifestação das *individualidades livres ainda auto--alienadas* devido aquilo que Marx denominou "o estranhamento dos indivíduos de si e dos outros". Como Marx opera com a lógica dialética, ele distingue, por exemplo, *barreiras* e *limites*. *Barreiras* podem ser vencidas, mas não *limites* no sentido do marco absoluto. Por isso, ele observa que, "o real desenvolvimento [dos indivíduos], a partir dessa base [mercado mundial] representa a transcendência constante desta *barreira* [o mercado mundial], que é reconhecida como tal, e que não é interpretada como um *limite* sagrado [no sentido de ser insuperável-G. A.]". O processo da história põe a *universalidade do indivíduo*, não como um conceito imaginário, mas sim, pelo contrário – explicita a *universalidade de suas relações*, tanto reais, quanto especulativas, como um fato histórico-concreto do desenvolvimento histórico.

O entusiasmo de Max com suas conclusões especulativo-dialéticos sobre a riqueza do possível no plano do desenvolvimento da individualidade humana nas condições históricas de universalização do valor de troca, reflete-se nesta ponderação onde ele salienta que "*a beleza e a grandeza* estão precisamente nesta *conexão espontaneamente desenvolvida*, nesta *troca material e espiritual* que é independente do conhecimento e dos desejos dos indivíduos e pressupõe sua independência e indiferença mutua". A lógica da dialética ilumina a beleza e a grandeza inaugurada pelo capitalismo histórico em suas possibilidades concretas de esperança para a auto-emanciapção humana. Primeiro, aquilo que ele considera "conexão espontaneamente desenvolvida" pelo mercado mundial, o sistema de troca material e espiritual que se desenvolve "independente do conhecimento e dos desejos dos indivíduos".

Depois, Marx considera a *beleza e a grandeza* das possibilidades concretas de desenvolvimento das individualidades em-si e para-si, mesmo que elas não saibam ou não queiram que ocorram desde modo. Existe um processo da história que se impõe sobre os indivíduos, circunstancias para além de seus conhecimentos e desejos que podem emancipa-los da "pura conexão local baseada nos vínculos de sangue, de natureza e relacionamentos de senhorio e servidão". Enfim, a apreensão da modernidade do capital, como fez também o sociólogo alemão Georg Simmel, quase cinquenta anos depois, com seu livro clássico "A Filosofia do Dinheiro" (1900), mas sem a beleza e grandeza da dialética marxiana, exige a apreensão da dialética entre *independência* dos indivíduos e a *indiferença mútua*

entre eles diante do processo de história – objetivo, *coisal,* auto-alienado - posta pelo capitalismo moderno. A posição de Marx é clara: "E certamente esta conexão objetiva [alienada, posta pela universalidade do valor de troca] é preferível à falta de qualquer conexão [...]".

A problemática da alienação/estranhamento como elemento ineliminável do processo de individualização está bem clara na exposição marxiana nos *Grundrisse*. A universalidade da auto-alienação ou estranhamento (de si e dos outros) que Marx apreende no desenvolvimento do capitalismo mundial é o *par dialético* ineliminável da universalização do valor de troca que promove o processo de individualização. Ao mesmo tempo que a conexão objetiva, *coisal*, do mercado mundial - um sistema geral de troca de matéria ou ainda, um sistema de relações universais, e requerimentos e capacidades universais", permite o desenvolvimento da "independência pessoal baseada na dependência mediada por coisas" e o "desdobramento completo das potencialidades intrínsecas do homem", ele – segundo Karl Marx nos Grundrisse, "se torna seu total esvaziamento" - eis a contradição visceral do movimento do capital em processo: desenvolve potencialidades intrínsecas do homem incapazes de serem realizadas na produção baseada em valores de troca. Ao invés de explicitar *indivíduos universalmente desenvolvidos*, que submetem ao seu próprio controle comum suas relações sociais que lhe são próprias e comuns, o capitalismo histórico desenvolvido – e isto torna-se pleno no século XXI – mantém *o homem num completo esvaziamento*, sacrificando o fim-em-si mesmo humano, ou o *patrimônio humano,* para um *objetivo externo total*. É a expressão da contradição senil entre o *capital social total* e a *totalidade viva do trabalho*.

Marx considerou que, em épocas mais antigas do desenvolvimento histórico, o *indivíduo singular* – que, a rigor, Marx deveria utilizar aspas em "indivíduo", na medida em que ele (o indivíduo humano) ainda não tinha se constituído como individualidade propriamente dita – "revela-se mais completo, precisamente porque ainda *não elaborou a plenitude de suas relações e ainda não as contrapôs a si mesmo como potências e relações sociais que são independentes dele*" [o grifo é nosso]. Em contraposição ao indivíduo moderno que desenvolveu plenamente suas relações, o desenvolvimento da sua personalidade única – um dos elementos do *self* pessoal – não ocorre porque, essas múltiplas relações sociais de troca desenvolvidas pelo indivíduo, se contrapõem a si mesmo "como *potências e relações sociais que são independentes dele*". Eles não têm controle social das suas relações de troca que lhe são próprias. Deste modo, Marx suõem que, potencialidades intrínsecas ao

homem não desenvolvidas se esvaziam. Ao considerar o completo esvaziamento das individualidades humanas, *indivíduos zumbies*, Marx antecipa a problemática do fetichismo da mercadoria. Diz ele: "O caráter social da atividade, como também a *forma social do produto* e a parte do indivíduo na produção, aparecem aqui como *algo alheio e existindo fora dos indivíduos*, não como suas relações entre si, mas como sua *subordinação a relações existindo independentemente deles* e emergindo do *confronto* entre indivíduos indiferentes [concorrência – G.A.]".

Portanto, ao dissertar sobre a problemática da individualidade e sociabilidade, Marx não poderia deixar de abordar a problemática da alienação/estranhamento como momento histórico ineliminável do processo de devir humano dos homens. *Modo de vida* é deste modo, também, *modo de morte* (esvaziamento, alheamento, subordinação – se podemos assim dizer (por isso, o modo de vida *just-in-time* expõe os elementos derivados do fenômeno da "vida reduzida" e "ensimesmamento" como modos do *esvaziamento* das individualidades pessoais de classe diante do novo sociometabolismo do capital. A plena atualidade do Marx dos *Grundrisse* se expressa nesta interessante passagem onde ele critica a "livre competição" ou a concorrência exacerbada – hoje, características da sociedade neoliberal. Diz Marx: "Assim, por outro lado, o absurdo de considerar a livre competição como o ultimo desenvolvimento da liberdade humana [...] É meramente a espécie de livre desenvolvimento possível da *base limitada da dominação do capital. Esse tipo de liberdade individual é portanto,-.ao mesmo tempo, a abolição mais devastadora de toda liberdade individual e a completa subjugação da individualidade às condições sociais que assumem a forma de poderes objetivos, de objetos superempoderados mesmo — objetos independentes dos indivíduos se relacionando entre si"* [o grifo é nosso].

A crítica radical de Marx se contrasta com a "beleza e a grandeza" das possibilidades de desenvolvimento da individualidade humana com a universalização do valor de troca. Ao *bloquear* efetivamente as promessas de desenvolvimento da livre individualidade, baseada no "desenvolvimento universal dos indivíduos", com a subordinação de sua produtividade comunal e social - seu *património social* (*Vermögen*) – ao seu controle comum e coletivo, o movimento do capital, primeiro, expõe – hoje, mais do que nunca – sua *base limitada* – mísera e mesquinha base de desenvolvimento limitada incapaz de conter a riqueza produzida pelo próprio desenvolvimento histórico do capital;e depois, como salienta Marx, "a abolição mais devastadora de toda liberdade individual e a *completa subjugação* da individualidade às condições sociais que assumem a forma de *poderes*

objetivos, de *objetos superempoderados* mesmo — *objetos independentes* dos indivíduos se relacionando entre si". Esta é a mais contundente afirmação marxiana da alienação/estranhamento da pessoa-humana-que-trabalha nas condições históricas do capitalismo desenvolvido. Nestas linhas dos *Grundrisse*, Marx faz a síntese do verdadeiro significado da alienação/estranhamento, tema primordial da obra marxiana desde 1844. "Abolição mais devastadora da liberdade individual", "completa subjugação das individualidades" ao fetiche social: poderes objetivos, objetos superempoderados, objetos independentes dos indivíduos se relacionando entre si (o fetichismo da mercadoria).

Mas Marx quer expor – como não poderia deixar de ser, não apenas a alienação/estranhamento, mas a *base historicamente limitada* do próprio modo de produção (e modo de vida) incapazes de conter a riqueza humana como potência produzida em-si. Por exemplo, Marx trata do desenvolvimento das forças produtivas sociais do trabalho que permite a *economia do tempo* e a produção – *em tese* - de mais *tempo disponível* (o que tratamos no capítulo 1 quando discutimos a redução do tempo de vida a tempo de trabalho). A economia de tempo coloca como possibilidade concreta "o crescimento do *tempo livre*, isto é, do tempo para o pleno desenvolvimento do indivíduo [. . .] [para] ambos o lazer e o tempo para atividades mais elevadas, [. . .] transformando seu possuidor em um outro [tipo de] sujeito. [. . .] Este processo é simultaneamente disciplina, com respeito aos desenvolvimento do ser humano [. . .] e aplicação, ciência experimental, criação material e ciência auto-objetivadora, com respeito ao homem desenvolvido, cuja mente é depositária do conhecimento acumulado da sociedade". Esta é a dimensão da utopia concreta de Marx nos *Grundrisse*.

Entretanto, como vimos, não é o que acontece – pelo contrário, o capitalismo global com a nova precariedade salarial, o "modo de vida *just-in-time*" e o fenômeno da "vida reduzida" mostram que, no ápice histórico da economia de tempo, com "o salto mortal" da produtividade do trabalho, o movimento do capital global reduz, cada vez mais, tempo de vida a tempo de tempo. A *base estreita, limitada e mesquinha* do modo de produção e modo de vida capitalista, torna-se incapaz de conter a imensa riqueza das possibilidades de desenvolvimento humano contidas no desenvolvimento da força produtiva do trabalho social, onde a "aplicação da ciência experimental, a criação material e a ciência auto-objetivadora (as técnicas), com respeito ao *homem desenvolvido*, *cuja mente é depositária do conhecimento acumulado da sociedade*" [o grifo é nosso], propiciariam a expansão do tempo de

vida como tempo livre/disponível para o desenvolvimento humano. O conceito de *riqueza* , expresso por Marx nos *Grundrisse*, é a chave magistral para a crítica do capitalismo como modo de produção e modo de vida. A longa citação encerra nossa introdução à discussão sobre a precarização existencial do trabalho vivo a partir da crítica do modo de vida *just-in-time* e o fenômeno da "vida reduzida". Diz ele: "[...] o que é a riqueza senão a universalidade das necessidades, capacidades, alegrias, forças produtivas dos indivíduos, etc., produzidos em troca universal; o que é ela senão o desenvolvimento pleno do controle humano sobre as forças da natureza — sobre as forças da assim chamada Natureza, da mesma forma que de sua própria natureza? O que é riqueza senão o absoluto desdobrar das capacidades humanas criativas, sem nenhuma precondição outra que o desenvolvimento histórico precedente, que faz a totalidade de seu desenvolvimento — isto é, o desenvolvimento de todos os poderes humanos como tais, não medidos por nenhum padrão prévio dado — um fim-em-si-mesmo, através do qual ele não se reproduz em nenhum caráter parcial, mas produz sua totalidade, e não procura se manter como algo que ele já se tornou, mas em um absoluto movimento de vir-a-ser?".

Portanto, a precarização existencial do trabalho vivo é expressão da incapacidade do capitalismo histórico de aproveitar a *riqueza humana* criada pelo próprio desenvolvimento das relações de troca e intercambio humano na era do *globalismo* (como diria Octávio Ianni). A degradação da pessoa humana-que--trabalha não se restringe à dimensão da nova precariedade salarial, mas abrange dimensões do modo de vida e reprodução social, onde o capital global predominantemente financeirizado e o espírito do toyotismo, manipulando o território complexo do *self*, *degradam, desperdiçam, esvaziam e obliteram* a riqueza humana salientada por Marx numa tríplice dimensão ontológica: (1) a universalidade das *necessidades, capacidades, alegrias, forças produtivas dos indivíduos*, etc., produzidos em troca universal (a satisfação dos *carecimentos radicais*, como iremos ver mais adiante); (2) o desenvolvimento pleno do *controle humano* sobre as forças da natureza — uma *democratização radical* da sociedade que permita o *controle social dos produtores auto-organizados* sobre as forças da assim chamada Natureza – Natureza exterior (*técnicas*) e da própria Natureza interior do homem (o *self*). (3) O absoluto desdobrar das *capacidades humanas criativas,* ou seja, o desenvolvimento de todos os *poderes humanos* (atividade, consciência e vontade) como tais, *não* medidos por nenhum *padrão prévio dado* (como o padrão do valor de troca, abstrato, quantitativo que amesquinha a nova riqueza produzida pelo salto

da genericidade em-si e para –si que ocorreu com o capitalismo histórico), isto é, a formação dos sentidos humanos capazes de realizar suas possibilidades humano--genéricas (arte, filosofia, ciência e técnica).

2. MODO DE VIDA *JUST-IN-TIME*

Na primeira parte do livro "A condição pós-moderna", David Harvey tratou da passagem da modernidade à pós-modernidade na cultura contemporanea. Ao pesquisar as origens da mudança cultural, faz um "mapeamento cognitivo" da condição pós-moderna (Jameson, 1981). Como marxista, Harvey explicou as origens da *condição p*ós-moderna pelas transformações politico-econômica do capitalismo do final do século XX a partir das mudanças estruturais ocorridas no *modo de produção da vida social e na organização do trabalho.* Por exemplo, ele salientou a passagem do *fordismo* à *acumulação flex*ível. Para ele, o novo regime de acumulação flexivel implicou em mudanças irremediavel na experiencia do espaço e do tempo, constituindo o que ele denominou de *"compressão do tempo--espaço".* As transformações da experiência do espaço e do tempo alteraram o "todo orgânico" do metabolismo social. Portanto, a *acumulação flex*ível implicou, não apenas em mudanças ideologicas, no sentido da *cultura da pós-modernidade*, mas principalmente, mudanças drásticas na *organização do modo de vida social.*

Podemos dizer que a *condição pós-moderna* é efetivamente uma *condição ideológica* – no sentido ontológico de *ideologia*, isto é, ideologia como *medium* cognitivo por meio do qual os homens interferem na realidade e a modificam. Apesar de condicionadas pelas "mudanças materiais ocorridas nas condições econômicas de produção", as "formas ideológicas" *não* são mero epifenomêno, mas elementos determinantes da própria realidade social e da solução de suas contradições (Marx, 1985). Assim, com a "acumulação flexivel" e seus impactos sociometabolicos na experiência humana do espaço e do tempo, alterou-se irremediavelmente o campo ideológico, o *medium* cognitivo por meio do qual os homens interferem na realidade e a modificam, isto é, fomos lançados para uma nova *condição ideológica* a partir do qual se reorganiza os espaços da reprodução social, isto é, o *modo de vida.*

O importante é salientar que, numa erspectiva histórico-materialista, existe uma determinação reflexiva entre *organização do trabalho* e *modo de vida*,

considerado como complexo categorial de "determinações determinadas", que compõem o "todo orgânico" da produção da vida social. Por isso, a abordagem totalizante e totalizadora de David Harvey, de nítida influência gramsciana, contribuiu para apreendermos o conceito de "modo de vida" como elemento compositivo da produção social do capital.

Modo de produção da vida e organização do trabalho ▼ **"Acumulação flexivel"**	Modo de organização da cultura e dos intelectuais ▼ **Cultura da pós-modernidade**	***Modo de vida*** (*medium* ideológico a partir do qual se organiza a *vida cotidiana* e o metabolismo social)

Karl Marx, Friedrich Engels, Antonio Gramsci e E. P. Thompson trataram da categoria "modo de vida", sem dar-lhe um estatuto conceitual preciso. Por exemplo, Friedrich Engels em sua obra clássica, "A situação da classe trabalhadora na Inglaterra" discutiu, não apenas as condições de trabalho, mas as condições de vida, situação de vida ou padrão de vida da classe operária inglesa em 1842, inclusive dedicando um capítulo sobre as cidades (Engels, 2002). Depois, na tradição marxista, Antonio Gramsci e E.P. Thompson elaboraram sua crítica do capital, salientando os momentos da reprodução social, cultura e sociabilidade da classe trabalhadora, elementos compositivos ineliminíveis na formação da classe e consciência de classe, isto é, formação do sujeito humano histórico (Gramsci, 1984; 1984b; Thompson, 1985).

O que consideramos como sendo "modo de vida" constitui o pressuposto determinado da organização do trabalho, implicando os (1) parâmetros da experiência de organização do espaço e do tempo no âmbito das instâncias de circulação (trajetos na vida urbana), (2) distribuição e trocas (padrão de sociabilidade, relações sociais, valores e modos de auto-referência pessoal); e (3) consumo (modos de percepção e gosto cultural, apropriação e aquisição de produtos, de acordo com necessidades sociais e carecimentos radicais). O modo de vida diz respeito à vida cotidiana e reprodução social, sendo, deste modo, objeto de regulação social das instituições. O que denominamos de "modo de vida *just-in-time*" é a organização do modo de vida nas condições do capitalismo flexivel. Na medida em que se

disseminou o toyotismo sistêmico, constituiu-se no plano da reprodução social, o modo de vida *just-in-time*.

Categoria de Modo de Vida

Instância de circulação Parâmetros da experiência de organização do espaço e do tempo na vida urbana
Instancias de distribuição e trocas (padrão de sociabilidade, relações sociais, valores e modos de auto-referência pessoal)
Instância do consumo (modos de percepção e gosto cultural, apropriação e aquisição de produtos, de acordo com necessidades sociais e carecimentos radicais)

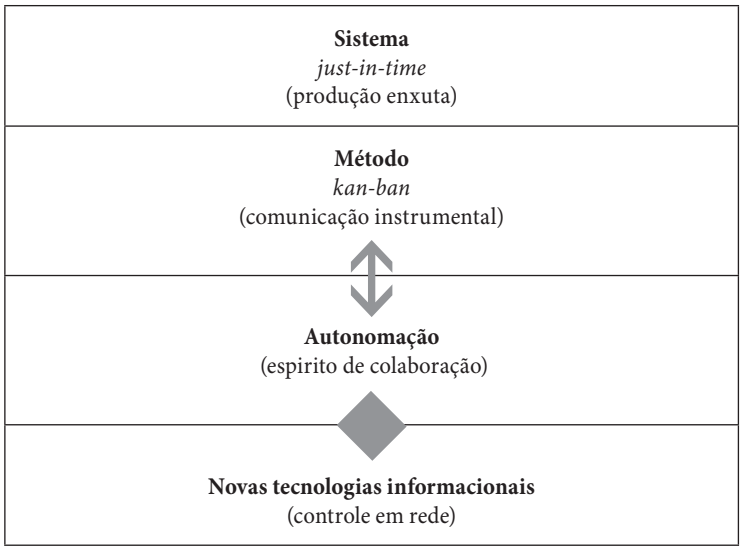
Para que possamos entender o conceito de modo de vida *just-in-time*", torna-se importante apreender o nexo ideológico do método *just-in-time/kan-ban* na ótica da gestão toyotista. O toyotismo *não* é apenas um método de organização do trabalho, mas uma filosofia de vida, um *complexo de sentidos* (*telos*) dados para a ação social dos sujeitos humanos – o que denominamos de "espírito do toyotismo". É uma *ideologia* no sentido ontológico, ou seja, um *campo de signos* no interior do qual os homens dão sentido à ação social, uma *forma ideológica* por meio do qual os homens interferem na realidade e a modificam – no sentido instrumental.

Por exemplo, para Taiichi Ohno, ideólogo do toyotismo, o *just-in-time* significa que, em um processo de fluxo da produção industrial, as partes corretas necessárias à montagem, alcançam a linha de montagem, no momento em que são necessárias (literalmente, *just-in-time*) e somente na quantidade necessária. Esta é a lógica do *just-in-time*: a produção a tempo certo. Para Ohno, uma empresa que estabeleça esse fluxo integralmente, pode chegar ao "estoque zero". Por trás do princípio do "estoque zero", existe a vigência da "empresa enxuta" (*lean production*) – a racionalização da produção capitalista em sua forma extrema. "Estoque zero" exige necessariamente, na ótica do capital, a redução da força de trabalho na planta industrial (Ohno, 2012). Entretanto, Ohno constatou que, "é muito difícil aplicar o *just-in-time* ao plano da produção de todos os processos de forma ordenada. Uma falha na previsão, um erro no preenchimento de formulários, produtos

defeituosos e retrabalho, problemas com o equipamento, absenteísmo – os problemas são incontáveis. " E conclui: "Portanto, para produzir, usando o *just-in--time,* de forma que cada processo receba o item exato necessário, quando ele for necessário, e na quantidade necessária, os métodos convencionais de gestão não funcionam bem". Enfim, o *just-in-time* como revolucionamento da produção de mercadorias, implica necessariamente um novo método de *gestão* da produção.

Taiichi Ohno tentou resolver o problema do *just-in-time,* repensando o fluxo de produção e instaurando um *novo método de gestão*, onde o fluxo de produção ocorreria na ordem inversa: um processo final vai para um processo inicial para pegar apenas o componente exigido na quantidade necessária no exato momento necessário. Na verdade, Taiichi Ohno descobriu que o segredo do *just-in-time* é efetivamente a *comunicação*, isto é, indicar claramente, *o quê e quanto* é preciso de peças no processo de produção, criando, deste modo, um *quadro de sinalização* capaz de controlar a quantidade produzida – ou seja, a quantidade necessária (nesse caso, a comunicação se reduz ao quadro de sinalização). Portanto, o sistema Toyota possui dois pilares: a *autonomação* e o *just-in-time/kanban*, onde *just-in--time* é o sistema; *kan-ban,* é o método [de comunicação]); e a autonomação, é a disposição anímica de colaboração [o trabalho vivo] (Coriat, 1998). Noutros termos: o método do sistema *just-in-time* reside na comunicação reduzida a esquema de sinalização das necessidades da produção; e como pressuposto indispensável do sistema *just-in-time* e do próprio método *kan-ban*, teríamos a *autonomação* como disposição anímica do trabalho vivo em colaborar com o capital. Eis o significado ontológico das categorias do ohnismo. É interessante apreendermos as derivações ideológicas da filosofia do ohnismo, pois são elas que devem conformar o modo de vida just-in-time como modo de organização da vida cotidiana e espaços de reprodução social na era do capitalismo flexível.

A organização do toyotismo



Os parâmetros do espírito do toyotismo, inscrito no sistema/método *just-in--time/kan-ban* e na autonomação, isto é, *produção enxuta, comunicação instrumental e colaboração do trabalho vivo,* se reverberam na totalidade social, tornando imprescindível, nesse caso, a formação de sujeitos humanos (trabalho vivo) com disposição anímica para colaborar, requisito necessário da autonomação na produção capitalista. Cada parâmetro instrumental da filosofia do ohnismo possui um sentido ideológico que se dissemina na vida social.

Por exemplo, *produção enxuta* implica em modo de organização do trabalho caracterizado pela tessitura da *redundância* ou descarte do trabalho vivo tornado dispensável. A *lean production* é o pressuposto da nova precariedade salarial, implicando a constituição de uma superpopulação relativa ou população excedente estagnada e precária. O empreendimento capitalista de cariz toyotista produz à exaustão o precariado ou camada social do proletariado constituído por jovens de alta escolaridade imersos em sitação de trabalho e vida precária. O modo de vida *just-in-time* adequa-se à lógica da *lean production* (o capital constitui a forma social adequada ao desenvolvimento de suas contradições vivas). O novo (e precário) mundo do trabalho possui um modo de vida – o modo de vida just-in-time.

A *comunicação instrumental* composta por quadros de sinalização capazes de promover o controle simbólico da circulação das pessoas-que-trabalham nos locais

de trabalho reestruturado, adequando seus movimentos (em equipe) às necessidades da produção de mercadorias, implica a sociedade neoliberal conectada em redes informacionais por meio dos novos aparatos tecnológicos flexíveis e convergentes. A *Quarta Revolução Tecnológica* – a revolução informacional – quando os aparatos informáticos se conectam em rede, constituindo o ciberespaço e as redes sociais, se desdobra no século XXI numa provável *Quinta Revolução Tecnológica*, que colocamos a título de hipótese, que se caracteriza pela *convergência tecnológica* que elevará à enésima potência a comunicação instrumental. Redes sociais incorporam em si, meios de informação e comunicação e telas de entretenimento e lazer, conectando espaços de produção e sociabilidade, cruzando-os e dissolvendo fronteiras entre eles. Na *era da convergência tecnológica*, as redes sociais (facebook, whats app, etc) e as telas de TV´s, tablets e smartphones se unificam, provocando a fusão (convergência tecnológica) dos aparatos de rádio, telefone e televisão. A comunicação instrumental concentrada, opera, não apenas na produção, mas nos espaços de circulação/distribuição/consumo do modo de vida, com o espetáculo de signos e imagens do Desejo em alta resolução e velocidade – não apenas 3G, mas o 4G; não apenas HD, mas o 4K. Enfim, nunca antes na história da humanidade, o capital conseguiu revolucionar de modo radical as condições da existência humana, onde a comunicação instrumental que Ohno considerou importante para operar o *just-in-time*, tornou-se o conteúdo essencial da lógica do capitalismo manipulatório. O capitalismo manipulatório é o *capitalismo da comunicação instrumental* que opera a razão instrumental adequada à nova ordem do mundo.

Finalmente, a *colaboração do trabalho vivo* que Ohno denominou de *autonomação*, dispositivo necessário para tornar possível o sistema just-in-time, é o que discutimos no capítulo 2 como sendo a *manipulação reflexiva* no sentido da "captura" da subjetividade do trabalho pelo capital. Este é o nexo essencial do toyotismo. Entretanto, a autonomação social que conforma o modo de vida, implica as outras dimensões do território complexo do *self* e não apenas a "captura" da subjetividade que ocorrer nos locais de trabalho reestruturados. O espírito do toyotismo que se dissemina pela totalidade social, constituindo o modo de vida *just-in-time*, implica um processo de subjetivação estranhada capaz de produzir consentimentos espúrios ou personalidades-simulacros adequadas à colaborar com a nova ordem. É claro que o capital como "contradição viva" e nas condições históricas de sua crise estrutural, opera no seu limite como "sujeito automático". A colaboração do trabalho vivo é mais um *telos* – ou sistema de ideologia – que

um *factum* bruto. Existem *resistências necessárias e contingentes* da "classe" do proletariado que colocam obstáculos efetivos à "funcionalidade" do sistema just--in-time. Entretanto, a sociedade neoliberal como forma social do capitalismo manipulatório é a sociedade do poder da ideologia, onde o modo de vida é um campo de disputa de classes.

Enfim, o modo de vida *just-in-time* – com o espectro da descartabilidade humana e a intensa manipulação reflexiva instigando não apenas a subjetividade mas todo o território complexo do self pessoal, significa efetivamente uma maior carga de *pressão* no plano psíquico das pessoas-que-trabalham, constituindo, deste modo, o fenômeno que denominamos *vida reduzida.* Na medida em que a produção toyotista torna-se totalidade social, o espírito do toyotismo como ideologia orgânica do metabolismo social da produção do valor (Alves, 2011) impregna a vida social com os elementos valorativos do produtivismo capitalista. O trabalho abstrato, que nasce na fábrica, dissemina-se pela sociedade burguesa como *forma derivada*. Por isso, temos salientado que, nas condições do capitalismo global, a intrusão do trabalho abstrato na vida social, constituindo as formas derivadas de valor, ocasionam efetivamente o fenômeno da vida reduzida (Alves, Vizzaccaro--Amaral e Mota, 2011).

3. *VIDA REDUZIDA* COMO PRECARIZAÇÃO EXISTENCIAL

A "vida reduzida", elemento compositivo essencial do modo de vida *just-in--time,* é antípoda à "vida plena de sentido" (Lukács). Com a "vida reduzida", o capital avassala a possibilidade de desenvolvimento humano-pessoal dos indivíduos sociais, na medida em que o tempo de vida disponível das pessoas está avassalado pela lógica do trabalho estranhado e a lógica do consumismo desenfreado. A "vida reduzida" produz homens imersos em atitudes (e comportamentos) "particularistas", construídos (e incentivados) pelas instituições (e valores) sociais vigentes. Por isso, as condições de existência social que surgem do metabolismo social do trabalho reestruturado no capitalismo global, contribuem para a exacerbação do fenômeno do "estranhamento" na sociedade burguesa.

O conceito de "vida reduzida" é mais adequado para caracterizar o movimento essencial do capital global que o conceito de "vida liquida" proposto por

Zygmunt Baumann. Primeiro, a idéia de "redução" incorpora o próprio sentido do trabalho abstrato que constitui a forma dominante de trabalho humano alienado na era da modernidade do capital. O trabalho abstrato como *logos* da sociedade burguesa essencialmente *reduz* o trabalho vivo à força de trabalho, o tempo de vida à tempo de trabalho estranhado e a riqueza humana à riqueza monetária, abstrata e quantificada – enfim, a redução intrínseca do trabalho abstrato como operador da vida social traduz a idéia da base limitada e estreita do capital salientado por Marx nos *Grundrisse* (como observamos acima). Por isso, numa acepção materialista e dialética, o conceito deve expor o essencial – "vida reduzida" traduz mais o sentido do movimento estranhado do capital no mundo vivido que o conceito de "vida liquida", embora ele expresse muitos elementos importantes do mundo social da "vida reduzida".

Para Bauman, a *vida líquida* é a forma de vida característica da sociedade líquido-moderna. Como não parte do princípio heurístico do materialismo histórico, que caracteriza a sociedade moderna como sendo a *sociedade do capital,* ou ainda sociedade do trabalho abstrato, Bauman submerge no impressionismo sociológico, caracterizando, deste modo, a sociedade moderna como sendo a sociedade da "modernidade liquida". A sociedade da modernidade liquida é aquela em que as condições sociais sob as quais agem seus membros mudam num tempo mais curto do que aquele necessário para a consolidação dos hábitos e rotinas, das formas de agir. Deste modo, a *vida líquida* é uma vida precária, vivida em condições de incerteza constante; é uma sucessão de reinícios, onde nada é feito para durar. Na vida liquida, diz Bauman, livrar-se das coisas tem prioridade sobre adquiri-las. É uma vida de consumo, que projeta o mundo e seus fragmentos como objetos de consumo, ou seja, que perdem a sua utilidade enquanto são usados. Bauman não está errado – ele *descreve,* com talento sociológico, o mundo social do capitalismo global.

O foco de Bauman – tal como a preocupação de Hartmund Rosa, por exemplo, é a problemática da aceleração social (Rosa, 2013). Este tema – a liquidez da modernidade e a aceleração social com impactos nos planos da experiência vivida e percebida das pessoas-que-trabalham não é um tema original. Ele está presente, por exemplo, numa pequena passagem do "Manifesto Comunista" de 1848, onde Marx salienta que a características crucial da sociedade burguesa é que as condições de existência são revolucionadas constantemente pelo movimento do capital. O tema da aceleração social aparece depois na sociologia alemã com um dos

interpretes da modernidade - Georg Simmel no livro "A Filosofia do Dinheiro". Com a condição pós-moderna (Harvey), ocorre a "compressão espaço-temporal" devido as mutações materiais do modo de produção capitalista em sua etapa de acumulação flexível. Novamente, a problemática da aceleração social se põe como um traço histórico que altera o modo de vida como caracterizamos acima. Na descrição de Richard Sennet do capitalismo flexível, a corrosão do caráter, um traço sociometabolico do novo capitalismo flexível, decorre daquilo que Bauman descreve na sua caracterização da "vida liquida" (Sennet, 1995). Inclusive, autores pós-modernistas, como Paul Virilio, buscam elaborar uma ontologia da velocidade para caracterizar a condição existencial da pós-modernidade. Entretanto, os autores acima indicados – obviamente, com exceção de Karl Marx e David Harvey – contemplam ou descrevem as sombras na parede do interior da Caverna – como diria Platão. Na verdade, a crítica da economia política elaborou, com radicalidade, a crítica do mundo social do capital, desvendando a *raiz* dos fenômenos sociais, culturais e politico-institucionais no próprio movimento de auto-valorização do valor expresso pelas mutações estruturais no regime de acumulação do capital, isto é, nas mudanças cruciais do modo de produção e organização da produção da vida – inclusive no plano histórico-mundial (a constituição do sistema-mundo do capital) e no desenvolvimento das forças produtivas do trabalho social em sua dimensão tecnológica (as mutações técnicas da produção e reprodução social com a III Revolução Industrial) e dimensão social (o novo trabalhador coletivo do capital). Não se trata de relação de causalidade simples entre base-superestrutura como supõe uma leitura vulgar do marxismo, mas sim, da apreensão da causalidade complexa constituída por um bloco histórico (Gramsci) ou forma social (Marx) no interior do qual o capital como relação social desenvolve suas contradições vivas nas condições históricas de sua crise estrutural. Portanto, sociólogos como Bauman são importantes para descrever empiricamente as múltiplas determinações sociais da categoria de "vida reduzida" que buscaremos caracterizar abaixo.

Para nós, o fenômeno da "vida reduzida" possui alguns traços característicos fundamentais – isto é, *vida reduzida* significa *vida veloz, vida sinalizada, vida enxuta, vida capturada e vida invertida*.

Por exemplo, vida reduzida é "vida veloz", no *sentido fenomênico* dado pelos sociólogos acima, que discutiram, por exemplo, a problemática da aceleração social (com destaque para Hartmund Rosa). Na medida em que a produção em rede,

utilizando tecnologias informacionais, sob os requisitos da gestão toyotista, intensifica o movimento de rotação do capital e, por conseguinte, o processo de produção como totalidade social, ocorre a aceleração da vida social. Discutimos no capítulo 1 que a estrutura do tempo de vida é uma construção sócio-histórica e cultural. Portanto, nas condições históricas de crise estrutural de valorização do valor, exacerba-se a ânsia de valorização do valor, incrementando-se, deste modo, o movimento de rotação dos circuitos de valorização do valor com os múltiplos impactos na fenomenologia da modernidade do capital – Bauman dirá: "modernidade liquida". Na verdade, ocorre o que I. Mészáros denominou de *aumento da taxa de utilização decrescente do valor de uso das mercadorias*, ou ainda o que David Harvey denominou de *compressão espaço-tempo* (Mészáros, 2001; Harvey, 1993). Na medida em que a sociedade burguesa se constitui como sociedade em rede, a *subsunção da totalidade social à produção do capital* torna-se *subsunção real*. Deste modo, o aumento da produtividade do trabalho na produção de mercadorias se reverbera no aumento da velocidade dos circuitos vitais do organismo social.

Ao mesmo tempo, vida reduzida é "vida sinalizada" (avaliada e qualificada), tendo em vista que estamos diante, não apenas da suposta "sociedade da comunicação", mas sim, nos deparamos diante da sociedade da comunicação-reduzida-a-sinalização, tal como ocorre, por exemplo, no *kan-ban* como método da gestão toyotista. Na sociedade midiática formada por redes, a comunicação contém elementos de sinalização de procedimentos e requerimentos instrumentais que envolvem irremediavelmente a pessoa-que-trabalha. Esta é a nova tessitura da ideologia da comunicação e, ao mesmo tempo, a comunicação da ideologia como sinais/marcas capazes de manipular a subjetividade do trabalho vivo, não apenas no plano da produção, mas principalmente no plano da vida cotidiana. A comunicação da "vida sinalizada" é a anti-comunicação.

A "vida reduzida" é "vida "capturada", na medida em que ocorre a introjeção de valores-fetiches do capital no *sujeito-que-colabora*. Enfim, a reestrutura produtiva do capital possui um sentido de inovação sociometabolica que implica processos de produção de pessoas-que-trabalham ou produção de self pessoal estranhado. O capital revoluciona constantemente as condições de existência social, produzindo (e reproduzindo) personalidades adequadas à nova razão do mundo. A idéia de "vida capturada" implica que o intercâmbio social está assediado por imagens-valores que, como fetiches sociais, se impõem à subjetividade das pessoas-que-trabalham – ocorre a "captura" da subjetividade do trabalho vivo pelo

capital. Entretanto, a "captura" da subjetividade humana pelo valores do produtivismo é apenas um elemento compositvo da manipulação reflexiva ou envolvimento do território complexo do self pelo movimento do capital global. "Vida capturada" é – tal como a "vida sinalizada" – "vida manipulada". A sociedade em rede é a sociedade do poder da ideologia que opera no plano da subjetividade humana. Lukács denominou o capitalismo tardio de capitalismo manipulatório. A vida "capturada" é vida manipulada intensa e extensivamente nas mais diversas esferas da vida social. A propaganda e marketing, as imagens do desejo que permeiam os meios de comunicação de massa, as interpelações linguísticas que plantam novos conceitos no universo locucional (por exemplo, trabalhador é colaborador), visam operar, no plano da linguagem, a "captura" da subjetividade da pessoa-que-trabalha. Entretanto, é importante observar que, o termo "captura" encontra-se entre aspas, tendo em vista que o processo de "captura" é intrinsecamente contraditório e virtual, no sentido de que, *não* ocorre efetivamente uma *captura* (uma vida efetivamente capturada é a própria morte). Portanto, o sujeito-que-colabora, debate-se, consciente ou inconscientemente, consigo mesmo, resistindo à sua própria desefetivação humano-genérica. O sujeito-que-colabora nas condições da nova precariedade salarial, com suas candentes contradições sociais, está clivado de conflitos pessoais. O espírito do toyotismo que "captura" a subjetividade do homem-que-trabalha é um *espírito farsesco*, onde a *farsa* é o modo do capital lidar com as contradições vivas no plano da pessoa humana (liberdade é escravidão; Guerra é Paz; Qualidade Total é Desperdício Total, etc) (Alves, 2008).

A "vida reduzida" também é "vida enxuta", tendo em vista que a vida das pessoas-que-trabalham se reduz às "partes" necessárias à "montagem" das exigências sistêmicas. No modo de vida *just-in-time*, o tempo de vida disponível se reduziu a tempo de trabalho (e consumo) estranhado. O ócio é condenado como transgressão à nova ordem. Inclusive, dispor o tempo livre como ócio é, por vezes, assujeitar-se inconscientemente à experiência de culpa. Na ordem do produtivismo que reduz o tempo de vida a tempo de trabalho estranhado, o direito à preguiça, como salientava Paul Lafargue é um verdadeiro ultraje. Aliás, apropriar-se do tempo disponível para si é a tarefa política fundamental no século XXI – como tem sido desde Marx que salientava o valor da luta pela redução da jornada de trabalho. Mesmo com o salto mortal da produtividade do trabalho, o tempo de trabalho estranhado se impôs sobre a humanidade proletária, mesmo àqueles e àquelas que não estão inseridos diretamente na produção do capital. As formas derivadas de

valor penetram em instâncias da vida social distantes dos locais de trabalho reestruturados. O sentido da instrumentalidade do tempo humano se impõe àqueles que organizam o seu tempo disponível: "Eu faço *não* o que me dá fruição de vida, mas sim, o que tem *utilidade* para minha carreira profissional". A vida enxuta é a vida organizada pelo utilitarismo prático-sensivel da Razão instrumental. O tempo de vida é reduzido às atividades necessárias à carreira profissional e aos requerimentos alienados de consumo e *status* social. A ética do pragmatismo sistêmico se impõe às escolhas humanas. Por isso, a "vida enxuta", no plano da cotidianidade, está permeada de requerimentos valorativos daquilo que diz respeito à carreira profissional e a vida do trabalho alienado (de si e dos outros). O tempo livre ou tempo disponível *para si* - o tempo disponível para as relações com amigos e familiares e inclusive, para o *cuidado de si* - é reduzindo irremediavelmente, tal como o "estoque zero" das fábricas toyotizadas. Ao reduzir o círculo das amizades verdadeiras, presenciais e cultivadas na duração do tempo de vida, muitas vezes mitigada pelas *precárias* amizades virtuais de perfis no facebook, a "vida enxuta" instaura os elementos da *crise de sociabilidade*, elemento crucial da precarização das condições de existência do trabalho vivo – precarização do self pessoal.

O Fenômeno da Vida Reduzida

Vida veloz
Vida sinalizada
Vida enxuta
Vida "capturada"
Vida invertida

Finalmente, "vida reduzida" é "vida invertida", pois, com o modo de vida *just-in-time*, *replica-se*, no plano existencial, a recomendação da gestão toyotista que diz: o fluxo de produção deve ocorrer na ordem inversa, isto é, um *processo final* vai para um *processo inicial* para pegar apenas o componente exigido *na quantidade necessária no exato momento necessário* (a produção *a tempo certo*). O tempo certo – *just-in-time* - replica-se na existência humana do trabalho vivo

como "presentificação crônica". Ocorrem fenômenos sociometabólicos que alteram a estrutura do tempo de vida como demonstramos – no capítulo 2 - com os impactos sociometabólicos da nova precariedade salarial. O espírito do toyotismo ao replicar-se no mundo vivido, inverte o fluxo vital do tempo humano, rompendo tanto com a experiência do tempo passado (a corrosão da memória vivida), quanto com a experiência do tempo futuro (o sonho de realização pessoal). Ao dizer que um *processo final* vai para um *processo inicial,* traduz-se no fluxo vital a idéia da vida invertida, sintetizada na frase "o futuro já chegou". Diz a ideologia da "vida invertida": já não precisamos mais esperar pelo «futuro". Ele já chegou. A experiencia da compressão espaço-tempo, indicada por David Harvey, corrobora com a percepção da "vida reduzida" como "vida invertida". Por isso, temos a morte da infância e o alongamento ou "cronificação" da juventude. Nesse caso, ocorrem alterações sociometabolicas no processo de desenvolvimento geracional. Crianças e adolescentes tornam-se "adultos" imaturos, ao mesmo tempo que a juventude se alonga e envelhece. Assim, a *compressão espaço-tempo* não deixa de ser também, a *compressão geracional*, no sentido de aceleração do desenvolvimento das *condições de descartabilidade humana* – como disse o executivo da Tyrell Corporation, criador dos replicantes, no filme "Blade Runner": "A luz que arde mais, dura menos". "Vida reduzida" é "vida invertida" porque é vida veloz – muito veloz (o que Mészáros denominou de "aumento da taxa de utilização decrescente dos valores de uso", com homens e mulheres reduzidos à forma-mercadoria força de trabalho). Na verdade, a "cronificação" da juventude, ou o seu alongamento cronológico é, em si, um modo de aboli-la como construção social. Presenciamos, deste modo, a morte da juventude. Nas condições da "nova precariedade salarial", a passagem para a vida adulta tornou-se quase uma impossibilidade da civilização do capital. Por exemplo, nos países capitalistas mais desenvolvidos, os pilares da socialização adulta - emprego com carreira profissional, família como realização pessoal e consumo como fruição vital - estão corroídos pela impossibilidade do sistema produtivo do capital incorporar, de modo produtivo, o contingente de jovens altamente escolarizados. Na verdade, o "precariado" é a camada social do jovem proletariado tardio, que expõe os limites radicais da reprodução social no mundo do capital. Esta é uma das contradições candentes da ordem burguesa hipertardia.

4. *AS CONTRADIÇÕES VIVAS* DO "MODO DE VIDA *JUST-IN-TIME*"

Não é importante apenas descrever a condição pós-moderna que põe a precariedade existencial do trabalho vivo como modo de vida *just-in-time*. Torna—se necessário mapear as contradições vivas contidas na própria lógica da categoria "modo de vida *just-in-time*", que colocam efetivamente *obstáculos* à plena realização do fenômeno da "vida reduzida". A princípio, vida reduzida em si e para si, é uma não-vida. Portanto, o modo de ser da "vida reduzida" produz reações pessoais à "negação" do movimento estranhado do capital como modo de controle do metabolismo social. O espírito do toyotismo como *espírito farsesco*, articula categorias intrinsecamente contraditórias. Por isso, podemos dizer que, no plano da individualidade pessoal de classe, o "sujeito-que-colabora" é o mesmo "sujeito--que-se-frustra" ou "sujeito-que-adoece". No capitalismo flexível, tudo flui e nada flui como deveria liminarmente fluir.

É o que acontece com a gestão do *just-in-time* nas metrópoles congestionadas pelo acúmulo de veículos que provocam o caos urbano na circulação de pessoas e mercadorias. A crise urbana é a crise do *just-in-time* que se torna, deste modo, idealidade farsesca. Ao mesmo tempo, o esgotamento da automobilidade e o caos urbano alongam o tempo de deslocamento para os locais de trabalho provocando *estresse* nos "sujeitos-que-colaboram". Enfim, os paradoxos do "modo de vida *just--in-time*" tornam-se candentes na medida em que se intensifica a produção (vida veloz), e paralisa-se a circulação (crise urbana). Por outro lado, o *estresse* do "sujeito-que-colabora" ocorre com a própria intensificação da manipulação reflexiva (vida "capturada"). A redução do tempo de vida a tempo para o consumo – uma variação da atividade estranhada da pessoa-que-trabalha – tornou-se elemento de estresse que danifica a autonomação (colaboração instrumental) exigida pelo sistema *just-in-time*. O pragmatismo existencial da "vida enxuta" possui como horizonte, o padrão de consumo como aquisitividade supérflua de mercadorias. Na verdade, a constituição de "indivíduos monetários", que caracteriza a modernidade do capital, criou os pressupostos materiais para a "vida reduzida" como "vida enxuta". Deste modo, despreza-se como parâmetro existencial, o *cuidado de si* e as *relações com o Outro-como-próximo*, e afirma-se o tempo de vida como tempo de "vida reduzida" para o consumo (o consumismo). Na verdade, o "sujeito-que--colabora" construiu seu *consentimento espúrio* na perspectiva da plena promessa inscrita na "vida reduzida" de realização profissional, identificada com os valores

sistêmicos de *carreira, consumo e família*. Articula-se no "inconsciente estendido" (Alves, 2011), por um lado, o *medo* daquilo que Robert Castell identificou como sendo a "desfiliação salarial" (o verdadeiro Terror para os indivíduos monetários); e por outro lado, o *gozo perverso* em sacrificar-se pela "vida reduzida" em nome da Mercadoria (o fetichismo da mercadoria. Entretanto, como "contradição viva", o capital global constituiu, ao mesmo tempo, a nova precariedade salarial, modo de regulação da força de trabalho que – objetivamente, por conta da necessidade histórica de aumento da taxa de exploração, reduziu a capacidade aquisitiva das massas assalariadas. O ideal de carreira, consumo e família desmanchou-se no ar - os "sujeitos-que-colaboram" tornam-se, ao mesmo tempo, "sujeitos-que-se-frustram". A *colaboração* torna-se mero simulacro do *consentimento espúrio*, mediada pelo *medo* e pelo *gozo* estranhado. A produção da "vida reduzida" é um modo de "produção destrutiva" do capital – como salientou Mészáros.

Portanto, na medida em que o espírito do toyotismo, com seus *valores-fetiches, sonhos e expectativas de mercado*, dissemina-se na vida social, o "modo de vida" impregna-se da lógica do sistema/método de produção capitalista, tendo em vista que a circulação, distribuição e consumo é elemento compositivo da produção em geral. Assim, o "modo de vida" incorporou a lógica sistêmica da produção de mercadorias, ocorrendo a disseminação das *formas derivadas de valor* na vida social, incorporação/disseminação radicalmente contraditórias, como salientamos acima, posto que, existe *incongruências ontológicas entre as esferas da vida e as esferas sistêmicas*. Na verdade, a *dimensão farsesca* contamina as categoriais sociais do capitalismo flexível – entre elas, a categoria de "modo de vida *just-in-time*", que contém, em si e para si, uma tensão contraditória intrínseca à produção do capital entre trabalho estranhado e vida humana.

A *gestão toyotista acoplada às novas tecnologias informacionais* e o modo de vida *just-in-time* nas condições históricas do ca*pitalismo farsesco* (Alves, 1988), provocam a agudização do fenômeno do estranhamento das individualidades pessoais implicadas no processo social de produção do capital. O novo patamar de *estranhamento social* caracteriza-se por uma intensa carga de *pressão psíquica* e desmonte do *self* pessoal que contribuem efetivamente para o adoecimento laboral. É que denominamos *precarização da pessoa humana-que-trabalha*.

A precarização existencial do trabalho vivo é a precarização das condições de existência humana das pessoas-que-trabalham. Ela se expressa no plano do desmonte do *self* pessoal tratada no capítulo 2 quando discutimos os impactos

sociometabolicos da nova precariedade salarial. Naquele momento, percebemos os prolegômenos da precarização das condições de existência humana do trabalho vivo. A categoria de "modo de vida just-in-time" e a categoria de "vida reduzida" consolidam os impactos sociometabolicos do espirito do toyotismo que está na raiz do capitalismo manipulatório.

5. "VIDA REDUZIDA" E IRRACIONALIDADE SOCIAL COMO "CONCHA DA SERVIDÃO"

A sociedade neoliberal alcançou com os métodos de organização toyotista da produção acoplada às novas tecnologias informacionais, um patamar supremo de racionalização da produção de mercadorias. Ao mesmo tempo, o desenvolvimento da nova precariedade salarial e seus impactos sociometabólicos promoveram, num sentido inverso, a *irracionalização da vida social*. Os pares antitéticos – *racionalização* técnica *e irracionalização social* - tornaram-se, mais ainda, traços cruciais – intensos e ampliados - da modernidade hipertardia do capital. É claro que, desde Karl Marx e mais tarde, a sociologia alemã clássica –Georg Simmel e Max Weber, por exemplo – a modernidade é vista como um paradoxo contraditório, pois, se, por um lado, promove a racionalização do mundo, com o desenvolvimento das ciências e das técnicas, por outro lado, percebe-se o desenvolvimento da degradação do homem como sujeito pessoal, subsumido à lei da "máquina" (Weber) ou à lei do capital (Marx). Mesmo um sociólogo burguês como Max Weber não deixou de preocupar-se com o desenvolvimento da racionalização técnica intrínseca, por exemplo, na burocracia ou no sistema de máquinas, e suas consequências humanas. Em "Economia e Sociedade", Max Weber observa: "Uma máquina inanimada é a mente (*mind*) concretizada. Somente esse fato proporciona à máquina o poder de forçar os homens a operá-la, e o poder de dominar suas vidas de trabalho diário tão completamente como ocorre em realidade na fábrica. A inteligência concretizada é também uma máquina animada, a da organização burocrática (...) Juntamente com a máquina inanimada, a inteligência concretizada ocupa-se em construir *a concha da servidão que os homens serão talvez forçados a habitar algum dia, tão impotentes quanto os felás do Egito antigo*" [o grifo é nosso] (Weber, 1994) .

A crítica de Weber da "máquina inanimada" – ou o "sistema de máquina" (Marx) que caracterizou as Revoluções Industriais (a Primeira Revolução Industrial de fins do século XVIII e a Segunda Revolução Industrial de fins do século XIX) - é correlata com a crítica da "máquina animada" ou organização burocrática. Cercado pela "máquina" - exemplo supremo do processo de racionalização que caracteriza o desenvolvimento humano e assume dimensões supremas na modernidade capitalista – o homem sucumbe ao "desmembramento da alma" provocado pelo "modo burocrático de vida". Diz Weber, noutra passagem de "Economia e Sociedade": "...é horrível pensar que um dia o mundo será ocupado somente por estas pequenas peças, por pequenos homens que se agarram a pequenos empregos e procuram obter outros maiores – uma situação que...tem um papel crescente no espírito de nosso sistema administrativo presente...Esta paixão pela burocracia é suficiente para pôr-nos em desespero...A grande questão não é saber como promover e estimular esta evolução, mas como se opor a esta máquina para manter uma parte da humanidade livre desse desmembramento da alma, desta suprema dominação do modo burocrático de vida." O sociólogo alemão possui um conceito para explicar a tecnificação do mundo – o processo de intelectualização que caracteriza o desenvolvimento humana e, como um destino irremediável, estamos condenados à sucumbir na modernidade. Entretanto, não possui um conceito para explicar a natureza da tragédia humana ocorrida com a modernidade-máquina: "a concha da servidão", o "desespero" devido o "desmembramento da alma" expressam a irracionalidade social inscrita na lei do capital (Marx). A dialética candente entre racionalização e irracionalidade social é explicitada por Georg Lukács no seu livro clássico – "História e Consciência de Classe", no capítulo "O fenômeno da reificação". O ex-aluno de Max Weber convertido ao bolchevismo em 1918, expõe com genialidade, ainda imbuído da percepção anti-capitalista romântica do mestre Max Weber, a dialética originária contida na obra primordial de Karl Marx. Lukács não considera a irracionalidade social produzida no seio da racionalização técnica do capital, um "destino" irremediável contra o qual não há salvação. Ele viu na crítica do capital como relação social, o elemento crucial para desvendar o fetichismo da Máquina na qual Weber estava aprisionado no plano do pensamento. Portanto, o par antitético racionalização técnica *versus* irracionalização do mundo, tema recorrente nos teóricos do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt, principalmente Max Horkheimer e Herbert Marcuse (crítica da razão instrumental e crítica da sociedade industrial, respectivamente), seria efetivamente criticado como sendo o movimento do capital como "contradição viva".

A explicitação do fenômeno da "vida reduzida" é a manifestação crucial da racionalização técnica do toyotismo sistêmico desdobrado em "modo de vida *just--in-time*". Na etapa de desenvolvimento hipertardio da modernidade do capital, o toyotismo é a racionalização suprema da organização produtiva de mercadorias. Não se trata apenas da "máquina inanimada" que Weber atribuiu ao sistema de máquinas como capital fixo, mas a expressão da "máquina animada" como organização burocrática inserida no locus da produção capitalista. A idéia de "máquina animada" que Weber atribuiu à burocracia está contida na idéia de "autonomação" de Taiichi Ohno, ideólogo do sistema Toyota de produção. No método de gestão toyotista, o "sujeito-que-colabora" é uma "máquina animada", "inteligência concretizada" que possui autonomia de vontade, atividade e pensamento nos marcos paramétricos da produção do capital – a "concha da servidão" que Weber caracterizou o destino humano na modernidade capitalista. Entretanto, a "caixa de Pandora" aberto pelo método de gestão toyotista, que imprime a sua marca no modo de vida social, disseminou um complexo de irracionalidades sociais – no sentido de manifestações de alienação/ estranhamento – que devem ser objeto de investigação sociológica. Buscamos mapear as manifestações estranhadas da "vida reduzida" quando discriminamos as "contradições vivas" do "modo de vida just-in-time". Na verdade, são explicitações do irracionalismo social contido no movimento contraditório do capital que irrompem no plano da vida social. Por exemplo, como salientamos na discussão da "vida enxuta" como um dos elementos compositivos da "vida reduzida", a adoção do princípio da *fábrica enxuta* com estoques mínimos, elemento fundamental da organização toyotista, implicou necessariamente no crescimento da superpopulação relativa excedente à produção de mercadorias – a população *estagnada*. Aumentou-se a produtividade do trabalho social nos núcleos de produção do valor, reduzindo o capital variável na medida em que se ampliou o capital constante. O toyotismo sistêmico significou a exacerbação do *descarte* da pessoa humana-que-trabalha e a redundância do trabalho vivo pela nova lógica da produção de mercadorias - *descarte humano* que se explicita hoje, não apenas pela ocorrência do fenômeno do *desemprego de massa*, mas também pelo crescimento do *emprego precário*, principalmente nas bordas subcontratadas da produção industrial e nas atividades do comércio e serviços capitalistas. Ao lado do trabalho precário, dissemina-se como manifestação do *descarte humano*, ocupações precárias como trabalho por conta própria ou – eufemisticamente, o "trabalho autônomo". Na verdade, o mundo social do trabalho

capitalista – formal ou informal – é uma imensa "concha da servidão" (Weber). Ressaltamos o que disse o sociólogo alemão: "[...] a concha da servidão que os homens serão talvez forçados a habitar algum dia, tão *impotentes* quanto os felás do Egito antigo". Deste modo, o *descarte humano* é o destino daqueles que habitam a "concha da servidão", o proletariado das indústrias, comércio, serviços e administração pública, tão impotentes quanto os felás do Egito antigo. Ao mesmo tempo, a *impotência* da "escravidão assalariada" (Lênin) se contrasta, cada vez mais, com o local de trabalho reestruturado *clean and lean*.

Precarização existencial do Trabalho
(as contradições do modo de vida *just-in-time*)

Racionalização produtiva *Nova precariedade salarial* (gestão toyotista acoplada às novas tecnologias informacionais) Pressão pelo cumprimento de metas Intensificação do tempo de trabalho
Irracionalidade social *Redundância do trabalho vivo (desemprego em massa)* *Emprego precário e Ocupações Informais* *(trabalho por conta própria e trabalho "autônomo")* *Impotência: Insegurança de representação sindical*

No plano da fenomenologia da vida cotidiana podemos apreender elementos da racionalização tecnológica que alcançou níveis extremos, não apenas na produção com a nova base técnica no interior da qual operam os métodos de gestão toyotista, mas na reprodução social como vida cotidiana que, por exemplo, incorpora, cada vez mais, em si e para si, a racionalidade tecnológica dos aparatos de comunicação e informação. Com o capitalismo global, disseminou-se na vida cotidiana das pessoas-que-trabalham, a utilização de novas tecnologias informacionais de comunicação e informação. As novas tecnologias informacionais de comunicação e informação acopladas à nova precariedade salarial (gestão toyotista com base tecnológica informacional) contribuíram para produzir a *vida veloz* – e portanto, produzir a "vida reduzida". A vigência da *teia informacional* tornou-se a base tecnológica do *novo modo de sociabilidade* veloz, fluido, virtual, manipulatório e invasivo no plano da organização tempo de vida/tempo de trabalho. O

"modo de vida *just-in-time*" não seria possível sem a *teia informacional*, não apenas para interconectar as pessoas-que-trabalham às sinalizações dos parâmetros da produção do capital, mas para também racionalizar o controle do processo de trabalho para além dos locais de trabalho (trabalho virtual ou trabalho à distância). Com as teias informacionais que conectam as pessoas-que-trabalham, aumentou-se a *intrusão* do trabalho estranhado nos espaços domésticos, implodindo, por exemplo, a noção de *local de trabalho*. Deste modo, com computador ou *tablets* conectados à rede informacional pode-se trabalhar em qualquer lugar e a qualquer hora. Com a teia informacional temos a flexibilização da jornada de trabalho e a desterritorialização dos espaços laborais. Na verdade, existe um "elo orgânico" entre as novas técnicas de reprodução social e a nova precariedade salarial. Na medida em que a teia informacional contribui para a *intrusividade do trabalho estranhado* nos espaços vitais das pessoas que trabalham, disseminando o espírito do toyotismo, constituiu-se o que consideramos como sendo a "precarização existencial do trabalho vivo".

Enfim, novas tecnologias informacionais acopladas à gestão toyotista, aceleraram a *concorrência* no plano da circulação de mercadorias e contribuíram efetivamente para a flexibilização e intensificação do tempo de trabalho de pessoas-que-trabalham como assalariados ou por conta própria; e aumentaram, como *sinalizadores* para operários e empregados, a pressão pelo cumprimento de metas abusivas entre os trabalhadores assalariados, principalmente as pessoas mais escolarizadas (as redes sociais – por exemplo, redes sociais informacionais *whats app* e *facebook,* possuem uma extraordinária capacidade de *intrusividade* alienada na vida cotidiana das pessoas-que-trabalham). Aumento da competição, pressão e frustração das expectativas de carreira, principalmente entre os mais escolarizados, compõem, deste modo, o tripé da miséria existencial das pessoas-que-trabalham, não apenas dos empregados formalizados, mas daqueles da nova camada social do proletariado: o precariado.

Ao mesmo tempo, a irracionalidade social se manifesta na intensificação do fetichismo da mercadoria por conta do aumento do consumo descartável e supérfluo. Nas condições históricas do capitalismo global, a expansão do crédito e o aumento do endividamento das pessoas-que-trabalham tornaram-se, por um lado, elementos para a realização dos sonhos de mercado e, por outro lado, pesadelos cotidianos diante da servidão ao capital financeiro. A "concha da servidão" expandiu-se com o aumento do *fetichismo da mercadoria* e do *fetichismo do dinheiro*

– isto é, uma forma-dinheiro cada mais complexa e virtualizada. As inovações financeiras de investimentos e crédito ocorridas na era do capitalismo global – um capitalismo predominantemente financeirizado - tornaram o capital-dinheiro, a forma mais luminosa de fetichismo. É caro que, a expansão da forma-mercadoria, principalmente em sua forma mais fetichizada (o capital fictício), teve impactos candentes na vida social com a agudização das múltiplas manifestações de alienação e estranhamento humano (a caracterização do homem moderno por Max Weber – ou melhor, das pessoas-que-trabalham - como sendo "tão *impotentes* quanto os felás do Egito antigo" é interessante no sentido de que, embora os félas do Egito antigo tivessem *clareza* de quem os explorava e oprimia, como era escravos estavam *impotentes* diante do poder supremo do capital. A impotência do homem moderno não decorre apenas do poder supremo do capital, em si e para si, mas da ocultação – no plano da consciência social – da exploração e dominação legitimada pelo *fetiche* da Máquina. Uma coisa é a impotência do estranhamento, como corria com a escravidão antiga; e outra coisa é a impotência do fetichismo social como ocorre com os "escravos assalariados" – muito mais densa, enevoada e reflexivamente manipulatória.

Um elemento de irracionalidade social que se desenvolve na era do capitalismo global é a corrosão da *res publica* e degradação dos espaços públicos de sociabilidade. Na verdade, reduz-se os espaços de sociabilidade aos espaços de consumo de mercadorias (os shopping centers em detrimento das praças públicas) e reduz-se os espaços urbanos em espaços de automobilidade privada (o automóvel em detrimento do transporte público e meios alternativos de transporte como a bicicleta). Em 1970, o sociólogo marxista Henri Lebevre observou: "O automóvel matou as cidades, matou a vida urbana, matou e ainda mata muito mais que isso.". A lógica do automóvel como carro privado, aprofundou a precarização existencial do trabalho na medida em que degradou a circulação das pessoas-que-trabalham pelas cidades. Aprofundou-se a *alienação da cidade* como espaço humano. O problema da mobilidade urbana e a precarização do trajeto do trabalho tornou-se o problema crucial do metabolismo social nas metrópoles, contribuindo para o *estresse de trajeto*, um dos traços da precarização existencial como precarização do trabalho. Nesse caso, a precarização existencial do trabalho vivo ocorre no espaço urbano, na medida em que a crise urbana aprofunda-se com a morte das cidades pelo automóvel, símbolo da economia do combustível fóssil, matriz enérgica que impõe um alto custo ambiental; e a morte das cidades pela ampliação dos espaços

de sociabilidade unidimensionais no sem tido de serem reduzidos a espaços do fetichismo da mercadoria e do fetichismo do dinheiro (especulação imobiliária).

A imposição do *ethos* do mercado pela razão neoliberal – individualismo possesivo e concorrência exacerbada - pode ser caracterizado como elemento de precarização existencial do trabalho vivo, na medida em que degrada o complexo de intersubjetividade do *self* pessoal (o reconhecimento das pessoas-que-trabalham como *sujeitos de direitos*). Nesse caso, o Estado neoliberal é uma Estado em crise de legitimação (Habermas) no sentido de que a *coisa pública* desestrutura-se por conta da vigência plena da lógica privada na *res publica*. A era do capitalismo global é a era da corrupção universal da res publica burguesa. O discurso do Estado neoliberal incorporou a sintaxe do mercado. Por exemplo, mesmo governos socialistas ou sociais-democratas, implantam parcerias público-privada, adotam na administração pública, a lógica da gestão toyotista, *introjetando* na administração da produção de valores civilizatórios como saúde, educação e justiça – por exemplo – a lógica do produtivismo incorporado nos pacotes de administração de empresa a título de "choque de gestão" (o próprio uso do termo "gestão pública", utiliza a palavra "gestão", de origem empresarial, demonstrando que a lógica de mercado "invadiu" a "coisa pública"). Mas a corrosão da coisa pública no Estado político do capital é mera expressão política da corrosão do espaço público no plano da sociedade civil. Numa perspectiva da totalidade social, existe um elo orgânico entre a corrosão da *res publica* no plano do Estado político do capital e o crescimento dos espaços privados de consumo e lazer (o crescimento exponencial do número de *shopping centers*, templos do consumo de marca e *habit* da "classe média"); e a *corrosão dos espaços públicos* nas metrópoles pela expansão da automobilidade, provocando a morte das cidades e a crise urbana, e a especulação imobiliária que espolia o solo urbano em prol dos interesses dos endinheirados e aliena o território da cidade do povo que o habita.

Finalmente, um elemento de irracionalidade social que se manifesta na era do capitalismo global é a *drogadificação da vida pessoal*, tendo em vista que constatamos como fenômeno mundial, o crescimento do comércio de drogas licitas e ilícitas e a expansão das "vias de escape grotescas" à falta de uma vida plena de sentido. Do consumo de crack e cocaína ao consumo do álcool, passando pelo consumismo desenfreado e prática do sexo como "dessublimação repressiva" (Marcuse), o capitalismo manipulatório prossegue num patamar superior a alienação e auto-alienação humana. Como iremos discutir adiante, tal como as

drogas, as "vias grotescas de escape" – as drogas espirituais - expressam respostas espúrias aos "carecimentos radicais". No bojo do capitalismo neoliberal cresceu o fundamentalismo religioso no sistema-mundo do capital. O vazio existencial devido o "desmembramento da alma" (Weber) fez com que aumentassem as igrejas e credos fundamentalista e neopentecostais. A expansão das igrejas evangélicas neopentecostais que absorvem imensos contingentes das camadas populares do proletariado urbano e pobres das metrópoles, alienados da "vida plena de sentido" são manifestações das "vias grotescas de escape" que operam como *drogas espirituais* de individualidades pessoais de classe imersas no desamparo existencial; não apenas os pobres do mundo social do capital buscam sua droga espiritual, mas proliferam filosofias de autoajuda e filosofias da Nova Era de cariz pós-moderno, que seduziram camadas médias urbanas, expostas às pressões pelo cumprimento de metas abusivas da nova precariedade salarial e ao esvaziamento espiritual do "modo de vida *just-in-time*". Enfim, a era da sociedade neoliberal aprofundou a *alienação culturas das massas*, não alterando a lógica alienante da indústria cultural oligopolizada e dependente dos interesses da oligarquia industrial-financeira hegemônica. As camadas médias urbanas altamente escolarizadas são manipuladas na vida cotidiana pelas imagens-fetiches dos *mass-media* que disseminam valores do *american way of life* (com destaque para a China, pólo de expansão do capital no século XXI que incorpora no modo de vida, um *novo americanismo* de cariz oriental).

6. *O COMPLEXO DE COMPLEXOS* DA PRECARIZAÇÃO EXISTENCIAL DO TRABALHO VIVO

Não podemos desprezar outras determinações sociais – e com impactos sociometabólicos – do movimento de degradação das *condições de existência humana* no século XXI por conta do movimento contraditório do capital global. Não podemos nos alongar sobre elas, mas devemos salienta-las como elementos da precarização das condições de existência humana no capitalismo global. Na era da crise estrutural do capital, cada elemento de degradação das condições de existência humana deve ser investigado, vinculando-o como uma determinação social da precarização existencial do trabalho vivo, isto é, no bojo da contradição

candente entre capital social total e totalidade viva do trabalho. Nesse sentido, podemos ressaltar, em primeiro lugar, (1) a *crise ambiental*, expressão do dano do ecossistema no interior da qual se produz e reproduz as pessoas humanas-que-trabalham. Ela é um elemento crucial de precarização das condições de existência do trabalho vivo. Nunca antes na história humana, a civilização dos *homo sapiens sapiens* enfrentou o desafio de enfrentar a degradação sistêmica do ecossistema do Planeta Terra. O aquecimento global provocado por um complexo de causalidades da civilização do capital – a "fratura metabólica" entre Homem e Natureza provocada pelo dano à camada de ozônio da Terra e pelo aumento dos gases de efeito--estufa - é uma preocupação candente no século XXI com impactos significativos na organização da vida humana no Planeta Terra, principalmente para as pessoas que-trabalham, a "classe" do proletariado e os pobres do mundo. Após o risco – ainda permanente – auto-extinção da Humanidade pelas explosões de Bombas Nucleares por conta de conflitos geopolíticos ou atos terroristas insanos, o risco de mudanças climáticas extremas é o risco maior de extinção da Humanidade tal como nós a conhecemos. O capitalismo global incorpora o modo de produção do "exterminismo" (E.P. Thompson) ou ainda, o modo de produção destrutiva (I. Mészáros). A corrosão das condições de vida humana no meio-ambiente terrestre por conta do desequilíbrio climático é deveras uma expressão suprema do estranhamento social que provoca a "fratura metabólica" entre o Homem e a Natureza e a desefetivação do ser genérico do homem. É um elemento causal, ao lado da nova precariedade salarial e seus impactos sociometabílicos, da precarização da pessoa humana-que-trabalha (como iremos ver no próximo capítulo).

A (2) *crise urbana* é outro elemento de precarização existencial do trabalho vivo, que diz respeito à organização dos territórios de vida social nas metrópoles submetidos à *especulação imobiliária*; e a lógica da automobilidade privada com impactos na sociabilidade. A *alienação da cidade* é um traço do movimento da modernidade do capital hipertardia que vai além do uso capitalista do solo urbano e a apropriação dele, no plano da circulação, pelos automóveis e a degradação do transporte público. A nova precariedade salarial, a precarização e a fragmentação do trabalho decorrentes do advento do capitalismo neoliberal, associadas ao avanço constante da urbanização em todo o mundo, fez com que as metrópoles dessem visibilidade às demandas sociais de pessoas-que-trabalham no processo de reprodução social como os trabalhadores responsáveis pela "produção e reprodução de uma vida cotidiana cada vez mais urbanizada", tais como aqueles do setor do

transporte e para além dos locais de trabalho restruturados, como, por exemplo, os empregados domésticos e os vendedores das ruas. A crise urbana criou uma novo espaço de contradições sociais candentes que se reverberam no complexo problemático de crise do trabalho vivo (a crise urbana como crise dos espaços de circulação, distribuição e consumo, expõem, não apenas as *formas primárias de exploração* que ocorrem nos locais de trabalho reestruturados por conta do processo de produção do capital (indústria, comércio, serviços e administração pública), mas aquilo que David Harvey denominou as *formas secundárias de exploração* das pessoas-que-trabalham. De modo criativo, Harvey resgata a passagem do "Manifesto Comunista" onde, segundo ele, Marx e Engels dizem que, "assim que o trabalhador recebe 'seu salário em dinheiro vivo, abatem-se sobre ele então as outras parcelas da burguesia, proprietário do imóvel, o dono da mercearia, o penhorista etc'" (Harvey, 2010). Na medda em que faz esse resgate criativo, Harvey "flexibiliza" a categoria de exploração – tal como nós fizemos quando consideramos "exploração" (com aspas), o que ocorre com um trabalhador público que, embora não produza valor, está imerso nas formas derivadas de trabalho abstrato por conta da gestão toyotista aplicada na administração pública. Diz Harvey: "(…) a dinâmica da *exploração de classe* não se restringe ao local de trabalho", o que faz com Harvey enxergue como "exploração" virtualmente qualquer modalidade de "recuperação", pelos capitalistas, do valor recebido pelos trabalhadores a partir da venda de sua força de trabalho. Nesse caso, o espaço urbano é o espaço privilegiado de "formas secundárias de exploração" – e diríamos, "exploração" com aspas – caracterizadas não apenas pelos aluguéis pagos à burguesia proprietária do imóvel, a casa de penhor e o banco que espolia a pessoa-que-trabalha endividada, etc. Estes modos de espoliação/"exploração" caracterizam o avassalamento das pessoas-que-trabalham no "cerco da servidão" da era do capitalismo manipulatório. *Mutatis mutantis*, as metrópoles capitalistas tornaram-se o campo do passado, onde os camponeses e pequenos artesãos se insurgiam contra uma aristocracia nobiliárquica, proprietária fundiária, espoliadora/"exploradora" por meio de impostos escorchantes que levam a miséria a massa do povo.

A (3) *crise do território natural* com a exploração irracional de recursos não-renováveis como solos, minérios e recursos hídricos devastados pelos oligopólios industriais que alimentam a máquina de expansão da civilização industrial nas fronteiras de acumulação do capital – o Sudeste Asiático e a China por exemplo, as novas fronteiras da expansão do sistema-mundo do capital. Os "efeitos colaterais"

da espoliação da Natureza externa pode ser constatado na devastação (e poluição) de rios e florestas em nome do "desenvolvimento" para poucos, alienando riquezas da Nação e desterritorializando povos e culturas em prol da acumulação de valor abstrato. Esse processo de espoliação – que Harvey admitiu como sendo um traço do "novo imperialismo" no século XXI, é um processo de acumulação de capital e precarização existencial do trabalho na medida em que provoca a concentração de riqueza e a miséria do mundo social do trabalho no plano territorial. O capitalismo predominantemente financeirizado, que opera a nova precariedade salarial e a precarização existencial do trabalho, tal como a descrevemos neste capítulo, é também o capitalismo predador de recursos naturais visando alimentar a máquina de auto-valorização do valor "afetado de negação". É interessante o que nos diz Max Weber no capítulo final da "Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo" quando discute a ordem capitalista identificada por ele como sendo a modernidade-máquina. Como salientamos acima, Weber, de modo quase obsessivo, vislumbra com receio o mundo social dominado pelas máquinas – máquinas inanimadas (sistema de máquinas) ou máquinas animadas (burocracia). Diz ele: "Esta ordem está hoje ligada às condições técnica e econômica da produção pelas máquinas, *que determina a vida de todos ás indivíduos* nascidos sob este regime com força irresistível não apenas os envolvidos diretamente com a aquisição econômica. *E talvez assim a determine até que seja queimada a última tonelada de carvão fóssil."* O movimento irresistível da modernidade-máquina, "que determinaria a vida de todos os indivíduos nascidos sob este regime [...] [e] n**ão apenas os envolvidos diretamente com a aquisição econômica**" – o que salientamos como a precarização das condições de existência do trabalho vivo (como totalidade viva do trabalho em contraposição ao capital social total) – para Weber, teria um caráter de longa duração: "[...] até que seja queimada a última tonelada de carvão fóssil". A imagem da extração para queimar da "última tonelada de carvão fóssil" nos diz algo a espeito da longa duração, mas também do modo predados de recursos naturais não-renováveis com efeitos colaterais no meio-ambiente – por exemplo, a crise ambiental que salientamos acima. Talvez Weber não tenha calculado que, antes que tenha sido queimada a última tonelada de combustível fóssil, o ecossistema do Planeta Terra tenha se exaurido, com a "prisão de ferro" da modernidade-máquina – eufemismo para o capitalismo industrial – condenado ao lado da Humanidade à irremediável auto-extinção.

A (3) crise de insegurança alimentar e a degradação da alimentação – nas esferas da produção, consumo e distribuição. Trata-se de um complexo de alienação e auto-alienação que decorre do poder dos oligopólios globais da indústria de alimentação. Primeiro, a crise de insegurança alimentar diz respeito a falta de disponibilidade e o acesso das pessoas aos alimentos. Ela se manifesta nas situações sociais de fome e medo de inanição. De acordo com o *World Resources Institute*, a produção de alimentos *per capita* tem aumentado substancialmente nas últimas décadas. Entretanto, mundialmente em torno de 852 milhões de pessoas estão em fome crônica devido pobreza extrema, enquanto até 2 bilhões de pessoas possuem segurança alimentar intermitente devido vários níveis de pobreza. Esta contradição candente no sistema-mundo do capital do século XXI expressa a concentração da riqueza mundial por conta da financeirização da riqueza capitalista, que provoca distorções cruciais na distribuição dos produtos de alimentação (os alimentos como valores de troca são commodities e não valores de uso disponíveis para as necessidades sociais da proletariedade em situação de pobreza extrema). A precarização das condições de existência humana pela fome é a forma extrema de estranhamento social, principalmente quando a produtividade social do trabalho alcançou níveis altíssimos. Mas a degradação da alimentação como elemento de precarização das condições de existência do trabalho vivo ocorre no plano do modo capitalista de alimentação. O modo de vida "just-in-time" possui uma derivação de degradação alimentar na medida em que o tempo de vida como tempo para a alimentação saudável se reduz por conta da *mcdonaldização* da vida alimentar. A degradação nutricional e a toxicidade do conteúdo alimentar (o consumo inadequado de carboitratos, sódio, etc e a presença cumulativa crescente de agrotóxicos no prato consumido por conta da presença crescente do *agrobusiness* no fornecimento de alimentos – muitos deles produtos da agricultura transgênica – de efeitos de riscos não-calculáveis para a saúde humana) – além dos distúrbios sociometabólicos da "vida veloz" como "vida reduzida", fazem com que, em 2006, por exemplo, a MSNBC tenha reportado que, globalmente o número de pessoas *obesas* passou o número das *desnutridas*, onde mais de 1 bilhão de pessoas estão acima do peso normal, e um estimado de 800 milhões estão desnutridas. De acordo com um artigo de 2004 da BBC, a China, a nova civilização do capital no século XXI, está sofrendo de obesidade endêmica. O novo americanismo de cunho oriental que incorpora o "modo de vida *just-in-time*" e o fenômeno da

"vida reduzida", incorpora também os elementos da precarização das condições de existência do trabalho vivo.

A (4) crise da práxis política da "classe" do proletariado organizado no plano das da democracia representativas ocidentais é um elemento que compõem indiretamente a totalidade concreta de degradação das condições históricas e sociais de existência humana no sentido de que afetam o processo decisório, implicando na participação das massas no controle social e democrático das condições objetivas e subjetivas da reprodução da vida social. Na medida em que se esvaziam as esferas de democracia representativa e as instâncias de participação popular e social sobre a vida urbana, o território natural da Nação e o controle da segurança alimentar, tanto no que diz respeito a elaboração de programas sociais de combate a pobreza extrema e relativa e o combate à fome, como no que diz respeito a vigilância sanitária, preservando a sociedade civil dos riscos de uma alimentação não-saudável, por exemplo, expõem-se a sociedade civil, principalmente o trabalho vivo como totalidade social à sanha voraz do capital global. É importante salientar que a precarizaão das condições de existência humana do trabalho vivo é uma construção política. A *"captura" do fundo público e o desmonte das políticas sociais*, como decorrência da luta de classes e da crise da práxis política do trabalho vivo organizado no plano das democracias representativas nos Estados-nação avassalados pelo capital global, é um elemento compositivo daquilo que, neste livro, denominamos de "a tragédia de Prometeu" – o outro elemento compositivo da tragédia humana, é a expansão da degradação da pessoa humana-que-trabalha (o que analisaremos no próximo capítulo). Enfim, a "corrupção endêmica" de parlamentos, financiados pelos oligopólios industriais e financeiros, e a crise dos partidos políticos tradicionais – incluindo os partidos socialistas e partidos da esquerda socialdemocrata – e, ao mesmo tempo, o descrédito da política representativa pela juventude proletária – o *precariado* – incentivando a ação direta de massas, sem eficácia necessária no plano institucional-democrático, são dilemas cruciais da luta de classes no século XXI).

A (5) crise do trabalho como crise do "trabalho decente" – utilizando um conceito da OIT. Embora consideremos o conceito de "Trabalho Decente" limitado como proposta politica de luta de classes, ele é interessante pois expressa, de modo contraditório, uma demanda imediata de um respeitável órgão internacional inserido na ordem burguesa que é incapaz de ser realizada nas condições do capitalismo neoliberal que opera de acordo com a lógica da precarização estrutural do

trabalho. Para a Organização Internacional do Trabalho, por exemplo, o "Trabalho Decente" é o ponto de convergência dos quatro objetivos estratégicos da OIT: o respeito aos direitos no trabalho (em especial aqueles definidos como fundamentais pela Declaração Relativa aos Direitos e Princípios Fundamentais no Trabalho e seu seguimento adotada em 1998: (i) liberdade sindical e reconhecimento efetivo do direito de negociação coletiva; (ii) eliminação de todas as formas de trabalho forçado; (iii) abolição efetiva do trabalho infantil; (iv) eliminação de todas as formas de discriminação em matéria de emprego e ocupação), a promoção do emprego produtivo e de qualidade, a extensão da proteção social e o fortalecimento do diálogo social. Nesta conceituação de "trabalho decente" o foco problemático está, não na erradicação das formas excêntricas de exploração/espoliação da força de trabalho ou mesmo, as formas de discriminação em matéria de emprego e ocupação, objetivos realizáveis no bojo da ordem burguesa neoliberal, tendo em vista que não deprimem, a rigor, a taxa média de exploração (trabalho análogo a escravidão e trabalho infantil, por exemplo); mas sim, por exemplo, a liberdade sindical e reconhecimento efetivo do direito de negociação coletiva – objeto de contestação do Estado como empregador e das grandes empresas que visam reduzir custos e direitos trabalhistas, "quebrando" bases sindicais e obstáculos à sanha da flexibilização laboral; ou ainda, a promoção do emprego produtivo e de qualidade, a extensão da proteção social e o fortalecimento do diálogo social, objetivos meramente retóricos, pois a dinâmica da acumulação capitalista predominantemente financeirizada, subsume o capital produtivo, capaz de gerar emprego e renda, além do que, a abertura de vagas de empregos apresenta-se como empregos de baixa qualidade, empregos precários e ocupações informais alienados de direitos laborais (o que explica o crescimento exponencial das empresas de trabalho temporário). Na verdade, a era da barbárie social, o "diálogo social" proposto pela OIT pode tornar-se um campo de resistência imediata no limite do simulacro político, com o risco de ocultar a necessidade histórica de ações políticas mais ousadas da práxis social e política rumo à democratização do processo decisório no plano do Estado (sociedade civil e sociedade política). A crise do trabalho como a crise do trabalho formal é um dado histórico que compõem o quadro de degradação das condições de existência do trabalho vivo na era do capitalismo global.

Finalmente, a (5) crise da proletariedade excluída, ou seja, a crise das massas de miseráveis, imigrantes e desterritorialziados dos locais de identidade cultural, étnica e nacional, e que se deslocam em correntes migratórias, fugindo da guerra e

da pobreza endêmica, é um cenário candente do capitalismo global do século XXI. Nunca na história da humanidade, tantas pessoas humanas-que-trabalham, proletários da Terra, devem se deslocar em correntes migratórias da África e Oriente Médio para a Europa Continental e da América Central e do América do Sul para a América do Norte e no próprio Continente Asiático, principalmente a China, com o deslocamento de milhões e milhões – ou mesmo bilhões - de camponeses do campo para as cidades. A vida cotidiana da Humanidade está cada vez mais uma vida urbanizada, implicando nos problemas cruciais indicados na crise da vida urbana, crise de alimentação e crise do trabalho propriamente dito.

Todos as *causalidades complexas* indicadas acima, constituem movimentos particulares da degradação das *condições de existência humana do trabalho vivo* no século XXI. Tidas elas dizem respeito ao trabalho vivo no sentido de pessoas humanas-que-trabalham imersas na condição de proletariedade. Todo a "classe" do proletariado é objeto-sujeito do complexo de crises indicadas acima. É claro que ao focar no "modo de vida just-in-time" e "vida reduzida", salientamos o núcleo histórico da nova ofensiva do capital por conta da nova precariedade salarial e seus impactos sociometaboicos. Milhões e milhões de pessoas que-trabalham nas metrópoles capitalistas estão inseridas no nova precariedade salarial, modo de vida just-in-time e imersas na vida reduzida. O conjunto das crises indicadas acima e compõem um complexo de complexos histórico-sociais e culturais que apontam uma *crise de civilização*.

7. A CRISE DO TRABALHO VIVO

A dinâmica histórica do novo metabolismo social do trabalho, com a nova precariedade salarial e precarização existencial (modo de vida *just-in-time* e o aprofundamento da contradição entre racionalidade tecnológica e irracionalidade social salientadas acima, instauram o que podemos denominar de "crise do trabalho vivo". A crise do trabalho vivo é expressão categórica da precarização existencial da pessoa-que-trabalha, sendo composta dos seguintes complexos, que possuem, cada um deles, uma dinâmica de desenvolvimento particular-concreta: (1) crise da vida pessoal, (2) crise de sociabilidade e (3) crise de auto-referência humano-pessoal. Torna-se necessário fazer investigações capazes de apreender as

múltiplas determinações concretas da tríplice crise do trabalho vivo, que dilacera as pessoas humanas-que-trabalham. O complexo de complexos que compõem a crise do trabalho vivo é manifestação do todo orgânico da deriva civilizacional que caracteriza a desefetivação do ser genérico do homem nas condições históricas da barbárie social. Vejamos:

A *crise da vida pessoal* é a crise da pessoa humana em seu *espaço de vida*, isto é, o tempo de vida como tempo disponível como campo de desenvolvimento humano. Ela decorre do processo de redução do trabalho vivo à força de trabalho de trabalho como mercadoria. A redução do *tempo de vida* à *tempo de trabalho estranhado* é uma operação cotidiana de despersonalização do homem ou de perversão/inversão do "núcleo humano" em "núcleo animal". Nos "Manuscritos econômico-filosófico" (1844), Marx observou: "...o homem (o trabalhador) só se sente como [ser] livre e ativo em suas funções animais, comer, beber e procriar; quando muito ainda, habitação, adornos, etc., e em suas funções humanas só [se sente] como animal. O animal se torna humano, e o humano animal". Eis o significado essencial do que podemos denominar de *barbárie social*.

A *crise de sociabilidade* é a crise da intersubjetividade ou crise das relações do *homem com outros homens* e o dilaceramento dos laços sociais que constituem a sociabilidade humano-genérica. É a crise da alteridade, dimensão inalienável da pessoa humana. Na medida em que esvaziam-se os espaços de reconhecimento do outro enquanto eu alheio nas relações sociais (espaço de sociação); e dissolvem-se os espaços de reconhecimento do outro enquanto eu próprio (espaços do *self*), corrói-se o espaços de vida humano-genérica. A fragmentação dos coletivos de trabalho (e de vida) por conta da "modernidade líquida" (Bauman, 2000), deterioram os laços sociais que tecem os espaços de sociação e espaços do *self*. O novo metabolismo social do trabalho sob o capitalismo flexível, ao disseminar a insegurança (e incerteza) de contratos de trabalho flexíveis, obstaculiza, por exemplo, a tessitura de espaços de sociação como lugares de partilha de experiências coletivas. Na verdade, o mundo do capitalismo global se tornou mais dinâmico e as mudanças de emprego, ou mesmo de carreira durante a vida se tornam cada vez mais comuns. O mercado se torna mutável como antes nunca visto, impregnando-se com a lógica do espaço-tempo do capital financeiro, passando cada vez mais a se pensar no curto e curtíssimo prazo. Este novo metabolismo social da ordem burguesa se reflete na carreira e no emprego do trabalho assalariado. Como observou Richard Sennett, na medida em que os empreendimentos capitalistas se

caracterizam pela "força dos laços fracos" e o emprego passa a ser de curto prazo, há uma falta de perspectiva de compromisso duradouro com a empresa, gerando assim a falta de lealdade institucional. Na verdade, o fenômeno da "corrosão do caráter", salientada por Sennett é produto da crise de sociabilidade como redução dos espaços de *sociação* (Simmel) e espaços do *self*, eixos orgânicos da formação da personalidade humana (Sennett, 1998).

Formas da crise do trabalho vivo

Crise da vida pessoal
Crise de sociabilidade
Crise de auto-referência humano-pessoal

A *crise de auto-referência pessoal* é a crise do *homem consigo mesmo,* na medida em que ocorre a corrosão da sua auto-estima pessoal. Sob a nova ordem salarial, deve-se "quebrar" a auto-estima do trabalho vivo como pessoa humana-que-trabalha, reduzindo-o a mera "força de trabalho como mercadoria" comprometida com os ideais do capital. É o que podemos denominar *despersonalização* do homem que trabalha. É a redução da *pessoa* àquilo que o filósofo Martin Heidegger (em "Ser e Tempo") denominou *das Man*. Para o filósofo alemão, *das Man* esquece-se de sua liberdade de escolha no mundo das possibilidades e passa a viver no "É", as propriedades que o mundo lhe atribui. "É", no conformismo da massa, mais uma "ovelha no rebanho"). Deste modo, a corrosão da auto-estima é a redução do "núcleo humano-genérico" às disposições valorativas do capital. É uma forma de estranhamento que dilacera (ou desefetiva) o ser genérico do homem. É o sentido do estranhamento como alienação da *vida do gênero* como vida da *individualidade pessoal* intervertida em *individualidade de classe*. A crise de auto-referência pessoal decorre da intensificação (e extensificação) da manipulação social, principalmente da "captura" da subjetividade do trabalho vivo pelos parâmetros de produção do capital. Primeiro, *reduz-se* o homem como ser genérico à força de trabalho como mercadoria. Segundo, *ameaça-se*, no plano imaginário, simbólico e real, as individualidades de classe com a demissão de sua força de força de trabalho. Este é um mote ideológico para *constranger* a auto-estima e

abrir no "espaço interior" da subjetividade humana, "brechas" para a emulação paradoxal de operários e empregados implicados no trabalho estranhado.

8. CRISE DO TRABALHO VIVO E CARECIMENTOS RADICAIS

A *crise do trabalho vivo* decorrente da *precarização existencial do trabalho vivo*, abre um campo de "contradições vivas" na interioridade subjetiva das pessoas humanas-que-trabalham. Tal como o movimento do capital como relação social estranhada, as individualidades pessoais carregam, em si, *dilacerações contraditórias* que caracterizamos como sendo "carecimentos radicais". Podemos considerar os carecimentos radicais como pulsões *(Trieb)* das individualidades pessoais de classe, produto do desenvolvimento civilizatório, expressão objetiva da genericidade humana em-si e para-si, impulsos inconscientes que nos movem em busca da plena realização pessoal como ser genérico. O conceito de "inconsciente estendido", que discutimos no Apêndice do livro "Trabalho e Subjetividade" (Alves, 2011), representa não apenas pulsões arcaicas, acúmulos primitivos de impulsos estranhados utilizados para construir, no plano da subjetividade, os consentimentos espúrios, mas pulsões positivas que comandam, no plano do inconsciente (Freud), o *desejo* da "boa vida" (Rosa) e da "vida plena de sentido" (Lukács). Os carecimentos radicais impulsionam as rebeldias e inquietações pessoais que movem **ações de massa.**

Por *carecimentos radicais*, entendemos "os carecimentos que se formam nas sociedades fundadas em relações de subordinação e de domínio, mas que não podem ser satisfeitos quando se está no interior delas. São carecimentos cuja satisfação só é possível com a superação dessa sociedade." (Heller, 1978). Ao elaborar a teoria dos carecimentos radicais, Agnes Heller buscou construir uma teoria dos sujeitos históricos da mudança social que não se circunscrevesse ao *proletariado* ao qual Marx atribuiu a direção do processo da revolução social. Heller tem uma concepção restrita de proletariado como sujeito da mudança histórica radical. Para ela, interpretando Marx, seria o desenvolvimento das forças produtivas, quase como uma espécie de necessidade natural, levaria à superação da sociedade capitalista. Trata-se de uma interpretação vulgar da herança marxiana que concebe o proletariado, não como sujeito histórico de classe, mas apenas como agente

social que cumpre o papel de parteira da sociedade socialista, que nasce das entranhas da contradição entre o desenvolvimento das forças produtivas e as relações capitalistas de produção capitalista, quase como uma espécie de necessidade natural. O proletariado apenas aliviaria as dores do parto.

Para Heller, a teoria dos carecimentos radicais apresenta, em comparação com essa contradição entre o desenvolvimento das forças produtivas e as relações sociais de produção capitalista, algumas vantagens. Por um lado, a teoria dos carecimentos funda a sua possibilidade sobre a realidade existente do capitalismo mais desenvolvido. Enfim, os carecimentos radicais estão presentes e, portanto, o futuro é deduzido a partir de realidades existentes. Ao mesmo tempo, diz ela, "recusa a construção filosófica do sujeito revolucionário". E arremata: "Com efeito, a teoria nos diz apenas que todos os estratos sociais que expressam carecimentos radicais podem tornar-se sujeitos da transformação histórica".

A teoria dos carecimentos radicais de Agnes Heller possui um valor heurístico no sentido de apreender a noção de carecimentos humanos que se constituem no bojo do desenvolvimento histórico do mundo social do capital fundado em relações de subordinação e de dominio. Diz ela que "carecimentos radicais [são os] os carecimentos que se formam nas sociedades fundadas em relações de subordinação **e de domínio, mas que não podem ser satisfeitos quando se resta no interior delas. São carecimentos cuja** satisfação **só é possível com a superação dessa sociedade**". Entretanto, ela erra ao considerar que Marx concebeu o proletariado como construção filosófica do sujeito revolucionário. Esta percepção marxista de Marx é equivocada tendo em vista que a classe social do proletariado como sujeito histórico – tal como interpretamos – constrói-se a partir de experiências históricas da "classe" como constituída de pessoas humanas-que-trabalham inseridas na condição existencial de proletariedade. Portanto, o proletariado – no sentido ampliado que inclui estratos sociais para além da esfera do trabalho produtivo e improdutivo – interior ou exterior à produção do capital – é, não uma construção filosófica, mas sim, uma "classe" sociologicamente fundada numa condição existencial caracterizada pelas relações sociais de subordinação e de domínio – tal como ela mesma concebe.

Na medida em que concebemos as individualidades pessoais imersas na condição existencial de proletariedade ou as pessoas humanas-que-trabalham, produtos histórico-sociais e culturais do processo civilizatório, caracterizado pela redução das barreiras naturais, podemos conceber também que, num patamar do

desenvolvimento civilizatório superior, constituiu-se uma Humanidade proletária, ou aquilo que Heller denomina de "humanidade unitária" como realidade (e não só como idéia), ou, como ela diz, "comunidade de seres que se compreendem se apoiam reciprocamente como unidade de formas de vida diversas que volta sempre a eliminar os contrastes de interesse: esse é um carecimento radical e está presente como carecimento que, porém não pode ser satisfeito numa sociedade constituída por relações de subordinação e domínio e por conflitos de interesse, numa sociedade que em sua dinâmica, é determinada por tais conflitos". Heller apreende os carecimentos radicais como realidade *posta*, e não como realidade *pressuposta*, ou como dizemos, pulsão histórica humano-genérica inconsciente. A idéia de "humanidade unitária" é uma idéia filosófica, uma "utopia concreta" (Bloch), que aparece como "explicitações espectrais" (Alves, 2002) da genericidade em-si e para-si. A realidade existente na era do capitalismo global é a realidade da barbárie social. Os carecimentos radicais se manifestam apenas como ações de indignação moral, inquietação existencial e rebeldia social. É uma resposta humana às degradações da pessoa-que-trabalha. Nesse caso, como um ser que dá resposta, o homem como ser genérico, explicita sua personalidade humana. Diz Heller: "A personalidade humana explicitada — que desenvolve sua faculdade de fruição - tem uma multiplicidade de *carecimentos qualitativos*. Existe o carecimento de dar a todo homem a possibilidade de se tornar uma personalidade desse tipo. É um carecimento radical, já que não pode ser satisfeito em sociedades fundadas sobre relações de subordinação e domínio".

Noutra passagem, Agnes Heller expõe um rol de *carecimento qualitativo* da personalidade humana imersa na condição de proletariedade: "O carecimento de que os homens sejam postos em *condição de decidir, no curso de uma discussão racional, sobre o desenvolvimento da sociedade, sobre o seu conteúdo, direção e valores*, é um carecimento radical. A generalização das *comunidades livremente escolhidas* é um carecimento radical. Também o é o carecimento de *igualdade de todos os homens nas relações pessoais e da eliminação do domínio social*. Existe um carecimento radical de *demolir, no âmbito da sociedade em seu conjunto, a discrepância entre a coerção ao trabalho socialmente necessário e a vacuidade do tempo livre*. A *eliminação da guerra e dos armamentos* **é um carecimento radical. Hoje, um número cada vez maior de homens pede também uma completa** *eliminação da fome e da miséria e que se atue contra a catástrofe ecológica*. Também *o desejo de diminuir a defasagem entre alta cultura e cultura de massa* é um carecimento

radical. Com efeito, nenhum dos carecimentos elencados pode ser satisfeito numa sociedade fundada em relações de subordinação e de domínio" (Heller, 1984)

Entretanto, consideramos que, um dos mais candentes "carecimentos radicais" é o *carecimento de sentido da vida humana*, incapaz, todavia, de ser resolvido nas condições do prosaísmo da sociedade das mercadorias. O *carecimento de sentido da vida humana*, como "carecimento radical" permanente das individualidades pessoais de classe, agudiza-se nas condições históricas do capitalismo global. O complexo de carecimentos qualitativos expostos acima por Heller encontram no carecimento de sentido da vida humana seu ponto de Arquimedes.

Nosso ponto de partida para desvelar a natureza dos "carecimentos radicais" nas condições históricas do capitalismo do século XXI, inclui resgatar, num primeiro momento, a categoria de *trabalho estranhado*, desenvolvida por Karl Marx nos "Manuscritos" de 1844. A teoria do estranhamento em Marx é hoje a base para a crítica do capital na etapa do capitalismo manipulatorio (Alves, 2010). A centralidade histórica do problema do estranhamento no século XXI fez com que, o **último** capítulo da obra-prima inacabada do último Lukács – "Por uma ontologia do ser social" – intitula-se, "O estranhamento" (Lukács, 2013). Ao fazermos a crítica do trabalho estranhado, resgatamos dialeticamente, como pressuposto negado, o *trabalho* como categoria ontológica do ser social, a partir do qual ocorre a afirmação do ser genérico dos homens.

Na perspectiva crítico-dialética, ao mesmo tempo que se expõe a *negação*, explicita-se a *afirmação*. O processo dialético de "negação da negação", operado pela crítica de Marx, contribui efetivamente para desvelarmos, pelo menos no plano do pensamento, os elementos humano-genéricos *ocultos* pelo capital como modo de controle estranhado do metabolismo social (propriedade privada e divisão hierárquica do trabalho). Portanto, no bojo da problemática da "negação da negação" (*aufhebung*), se põem o tema da *(de)formação e desenvolvimento humano* como problemática hoje da crítica do capital em sua etapa de crise estrutural.

A discussão da (de)formação humana implica a elaboração da crítica teórico-prática do "estranhamento" como fenômeno histórico-social do mundo do capital, posição crítica que se contrasta, por exemplo, com a crítica metafisica que considera a alienação, destino ontológico do homem. A problemática da *barbárie social* é a problemática da *deformação da personalidade humana* nas condições da crise estrutural do capital – deformação da personalidade humana como personalidade humana explicitada capaz de desenvolver a faculdade de fruição dos

carecimentos qualitativos (carecimentos radicais). Ao invés, na era da *barbárie social*, o modo de controle estranhado do metabolismo social cria personalidades humanas deformadas reduzidas à fruição dos *carecimentos quantitativos* ou anseios, expectativas e valores-fetiches do mercado.

9. CARECIMENTOS RADICAIS COMO CRISE DO SENTIDO HUMANO

Tratar dos "carecimentos radicais" na era da barbárie social implica em dissecar o problema do *sentido da vida humana*. A problemática do *sentido da vida* como carecimento qualitativo é explorada hoje, por exemplo, pelas filosofias de autoajuda e espiritualidades espúrias. No plano sociometabólico, o problema do *sentido da vida* é o problema existencial candente. O filosofo Georg Lukács foi contundente ao afirmar que o capitalismo é incapaz de dar uma vida plena de sentido. A afirmação lukacsiana tinha bases efetivamente ontológicas – no sentido histórico-materialista e dialético. Nossa hipótese geral é que, nas condições da "barbárie social", as pessoas humanas têm dificuldade de encontrar – no plano da percepção e autopercepção - um *sentido,* traço antropológico fundamental do ser genérico do homem e elemento constitutivo da genericidade humana. Essa dificuldade das pessoas humanas encontrarem um sentido, decorre da própria dificuldade delas *perceberem* a realidade efetiva do mundo social dos homens. É o que podemos considerar como a *crise do sentido humano*.

Na verdade, a intensificação do fetichismo da mercadoria nas condições históricas do capitalismo global, com as forças do mercado invadindo diruptivamente a vida cotidiana das pessoas, intensificou a *manipulação* nas instancias do consumo, política e produção da vida social; e a disseminação da "nova precariedade salarial" e a precarização existencial do trabalho vivo, indicados acima, aprofundaram o aviltamento da personalidade humana, contribuindo, deste modo, para o surgimento do *fenômeno do "ensimesmamento"*, traço candente da *crise do sentido humano* que caracteriza o estranhamento da vida social na era do capitalismo manipulatório.

Barbárie social

Estranhamento social (deformação da personalidade humana capaz de desenvolver as faculdades de fruição dos carecimentos qualitativos) **Crise do sentido humano**	**Ensimesmamento** *partikulere Persolichkeit (Lukács)* Indivíduo no estado de "particularidade" "particularidade" como o confinamento na autossuficiência e na refutação do *Sollen* ou transcendência do dado [Incapacidade de transcender a si mesmo]

O homem burguês é, em si e para si, um *homem ensimesmado*. Entretanto, nas condições da barbárie social, aprofundou-se o traço de particularismo do homem burguês. Nas novas condições históricas da *terceira modernidade do capital*, as pessoas humanas têm, cada vez mais, dificuldade de perceber a realidade do mundo social dos homens porque estão ensimesmadas.[2] Esta crise de percepção – *percepção do sentido* – é um traço intrínseco daquilo que o jovem Marx caracterizou como desefetivação humano-generica ou estranhamento social. É o que ele diz, por exemplo, nos Manuscritos de 1844: "A realização efetiva do trabalho é a sua objetivação. No estado econômico-político [o capitalismo – G.A,] esta realização efetiva do trabalho aparece como desefetivação do trabalhador, a objetivação como perda e servidão do objeto, a apropriação como alienação, como exteriorização." E salienta: "A realização efetiva do trabalho tanto aparece como desefetivação que o trabalhador é desefetivado a ponto de morrer de fome". Em alemão, *entwirklicht*, significa literalmente "privado de realidade e/ou de efetividade" (Marx, 1985) (*Entwirklichung* vem do verbo *entwirklichen,* que significa "privar de realidade e/ou de efetividade"). Por isso, uma pessoa alienada é uma pessoa humana em processo de desefetivação humano-generica ou privada de sentido de realidade e/ou efetividade como ser genérico; onde a genericidade humana se caracteriza pelas relações sociais de exteriorização/objetivação. A *pessoa ensimesmada* é pessoa humana imersa em seu particularismo incapaz de objetivação/exteriorização na atividade social.

2 A *primeira modernidade do capital* diz respeito a fase histórica do capitalismo comercial; a *segunda-modernidade* corresponde à fase histórica do capitalismo da grande indústria; e a *terceira modernidade do capital* é a modernidade do capitalismo da maquinofatura (Alves, 2007)

O psicanalista austríaco Viktor Frankl, no livro "Sede de Sentido" observou: "A vontade de sentido constitui um dos aspectos básicos de um fenômeno antropológico fundamental a que dou o nome de *transcendência de si mesmo*. Esta autotranscedência do existir humano consiste no fato essencial de o homem sempre 'apontar' para além de si próprio, na direção de alguma causa a que serve ou de alguma pessoa a que ama. E é somente na medida em que o ser humano se autotranscende que lhe é possível realizar-se – tornar-se real – a si próprio." (Frankl, 2008)

Viktor Frankl identificou a capacidade de autotranscedência do existir humano como fato ontológico do ser social. A *capacidade de autotranscedência humana* decorre da própria ontologia materialista do trabalho, que está na base do devir humano dos homens. A idéia de práxis humana tem como modelo ontológico, o trabalho. O ser genérico do homem significa a capacidade de autotranscedência ou transcendência de si mesmo. Por exemplo, os animais estão imersos em si, prisioneiros da biologia, mas o homem tem a capacidade de autotranscender-se, indo além de si e do seu destino biológico. Viktor Frank prossegue dizendo:

"A capacidade que o olho tem de perceber o mundo que o cerca depende diretamente da sua incapacidade de perceber-se a si mesmo.[...] Sempre que puder olha para si mesmo, será porque está com a capacidade visual prejudicada. O mesmo se pode dizer do ser humano como um todo: *a existência humana se distorce na mesma medida em que gira em torno de si próprio, em torno de alguma coisa que esteja dentro dela ou a ela ligada.* " (Frank, 2012). E conclui: "Fica claro que a auto-realização é essencialmente um efeito colateral da plenitude de sentido, da *transcendência de si mesmo.* " Portanto, a transcendência de si mesmo significa ir além do "eu" ou das deformações narcísicas que caracterizam a personalidade estranhada. O "ensimesmamento" como traço da pessoa humana estranhada, é a incapacidade de transcender a si mesmo. O carecimento radical de auto-transcender-se, é obstaculizado pelas condições históricas de alienação, provocando, em si e para si, o fenômeno do ensimesmamento. Por isso, a proliferação de filosofias do "eu" ou formas de narcisismos que expõem dimensões do ensimesmamento.

O mundo do capital é o mundo do "ensimesmamento", mundo da solidão profunda do ser, mundo dos indivíduos fechados em sua autossuficiência, aceitando a imediaticidade de sua condição de proletariedade, imposta pelo *status quo*, sem veleidade de "transcendência", e sem verdadeira aspiração de autodeterminação. O mundo do capital é a negação daquilo que Heller denominou de "comunidade de seres que se *compreendem* se *apoiam reciprocamente* como *unidade de formas*

de vida diversas que volta sempre a eliminar os contrastes de interesse" (Heller, 1985) [o grifo é nosso]. O conceito de *ensimesmamento* que apresentamos aqui, expressa a percepção de Lukács do fenômeno do "particularismo" que caracteriza as individualidades pessoais alienadas. O indivíduo no estado de "particularidade" é para Lukács, o agente por excelência do gênero humano em-si. Nesse caso, Georg Lukács se vale de uma réplica ao rei dos Trolls (na peça "Peer Gynt", de Ibsen), para definir a "particularidade" como o confinamento na autosuficiência e na refutação do *Sollen* (transcendência do dado): "Troll, basta-ti a ti mesmo". Decisiva para os Trolls, a fórmula marca a diferença em relação aos homens, que têm por divisa: "Homens, seja tu mesmo".

Lukács contrasta a "particularidade" dos sujeitos alienados com a *nicht mehr partikulere Persolichkeit*, que encarna a aspiração pelo autêntico gênero humano. A passagem da existência de Troll à verdadeira existência humana implica na assunção da "transcendência" (*Sollen*); na vontade de reencontrar uma força ativa na intimidade da consciência humana contra os imperativos de uma existência social heterônoma; na força de tornar-se uma personalidade autônoma. Diz Nicola Tertuliam:

"A tensão entre autenticidade e inautenticidade é observada no interior da luta do sujeito para ultrapassar sua pura 'particularidade' e alcançar – sem excluir o definhamento trágico do sujeito ao longo do combate – o verdadeiro nível de humanidade. A autodeterminação da personalidade, que rompe os sedimentos da reificação e da alienação, é sinônimo de emancipação do gênero humano." (Tertulian, 1995) .

Na verdade, numa perspectiva ontológica, o *sentido pleno da vida* tem que ser encontrado pela própria pessoa, *não* dentro dela, mas na própria realidade efetivamente objetiva, isto é, na efetivação da práxis histórico prático-sensível (o que contraria o discurso da ideologia do "particularismo" que domina nas filosofias de auto-ajuda e espiritualidades espúrias). Entretanto, para que as individualidades pessoais de classe possam encontrar o sentido da vida, é preciso que ele – o sentido – seja, pelo menos, percebido. Deste modo, trata-se, num primeiro momento, da questão de percepção e entendimento. Entretanto, o fenômeno do estranhamento, que aparece como *ensimesmamento*, produz a *corrosão da percepção e entendimento da realidade efetiva*, impedindo as pessoas de encontrarem o sentido. A perda do sentido expressa a situação trágico-grotesca da civilização do capital. É o que observa Viktor Frankl:

"O sentido de uma pessoa, coisa ou situação, não pode ser dado. Tem que ser encontrado pela própria pessoa – mas *não* dentro dela, porque isto iria contra a lei da autotranscendencia do existir humano. Esse 'encontrar o sentido' está em estreita relação com a percepção da realidade (*Gestaltwahrnehmung)* no sentido meramente psicológico. O seu sentido é objetivo. É por isso que só se pode encontrar o sentido: porque ele é objetivo; não podemos atribuí-lo ao nosso bel-prazer. Não se trata de injetar sentido nas coisas, mas sim de extrair o sentido delas, de captar o sentido de cada uma das situações com que nos defrontamos. A vida assemelha-se antes a um quebra-cabeças, em que é preciso achar a figura do ciclista; temos que virar o desenho de um lado para o outro, até acharmos a sua silhueta, escondida de cabeça para baixo entre as árvores atrás da capela. Ele está lá: é uma realidade objetiva." (Frankl, 2008)

Ele também observa que: "O sentido é, pois, uma silhueta que se recorta contra o fundo da realidade. É uma possibilidade que se destaca luminosamente, e é também uma necessidade. É aquilo que é preciso fazer em cada situação concreta; e esta possibilidade de sentido é sempre, como a própria situação, única e irrepetível." (Frankl, 2008)

Entretanto, Viktor Frankl não consegue ir além da concepção psicológica do sentido. Diz ele: "O sentido tem que ser encontrado pela própria pessoa". É claro que a captação do sentido – a capacidade da pessoa humana discernir "a silhueta que se recorta contra o fundo da realidade", possui um caráter pessoal. Entretanto, nesse caso, trata-se da pessoa humana como individualidade pessoal de classe, singularidade humana que, na medida em que se apropria das objetivações civilizatórias e da cultura capaz de lhe dar uma percepção e entendimento crítico da realidade social efetivamente objetiva, torna-se capaz de apreender (ou captar) o sentido das situações com as quais se defronta na sociedade de classe.

A apropriação do *sentido*, como qualquer *processo de apropriação social* – e isso Frankl *não* salienta – possui um caráter histórico-social, sendo condicionado pela socialização em processo. Por isso, o processo de *dessubjetivação de classe*, processo histórico-social e ideológico de fragmentação dos laços sociais de classe, desmontando possibilidades de ação coletiva e movimento sociais imbuídos da consciência de classe, contribuiu efetivamente para a corrosão das condições de socialização, capazes de permitir uma apropriação do sentido na perspectiva da critica do capital. Pelo contrário, a socialização neoliberal, baseada nos valores do individualismo e competitividade, e nas novas condições sociais objetivas de

produção da vida social no capitalismo global (sociometabolismo da barbárie e vida reduzida), contribuíram efetivamente para a vigência do ensimesmamento (a crise do sentido humano).

10. CARECIMENTOS RADICAIS, INQUIETAÇÕES EXISTENCIAIS E VIAS DE ESCAPE

A precarização existencial do trabalho provocou indignação moral, *inquietação existencial* e rebeldias sociais que expõem *carecimentos radicais* intrínsecos ao desenvolvimento do capitalismo como modo de produção e modo de controle do metabolismo social nas condições de crise estrutural do capital. No terreno histórico do capitalismo neoliberal, os "carecimentos radicais" levaram os indivíduos, nas condições de socialização neoliberal, às *escolhas pessoais espúrias* ou "*vias grotescas de escape*". Ao longo dos últimos vinte anos de cultura neoliberal percebe-se a imbecilização espiritual e esvaziamento ideológico de partidos e sindicatos expondo um vazio intelectual-moral profundo. Na raiz da *inquietação existencial* estão carecimentos radicais insatisfeitos pela nova dinâmica sociometabólica da organização do trabalho e modo de vida. Por exemplo, a miséria espiritual da sociedade civil neoliberal com sua crise do sentido humano (ensimesmamento) e crise do trabalho vivo explicam, por exemplo, o surgimento candente de *inquietações existenciais*, incapazes de serem satisfeitos nas condições sociais e políticas do capitalismo neoliberal.

No plano da vida cotidiana, é a inquietação existencial provocada pelo "modo de vida *just-in-time*" que explica a disseminação de *vias de escape* que adquirem um caráter de espiritualidade espúria, ou mesmo de irracionalidade social. Ao mesmo tempo, proliferam filosofias de autoajuda em busca de apoio espiritual e sucesso. Na era do capitalismo neoliberal e da barbárie social, os livros de autoajuda tornaram-se *best-sellers* nas livrarias. Enfim, as pessoas humanas-que-trabalham, imersas na condição de proletariedade, buscam soluções prontas para seus problemas cotidianos, *vias de escape* para o sofrimento, receitas de sucesso e de felicidade, simplicidade para encarar os complexos problemas da existência alienada. Buscam, enfim, um refúgio de suas realidades, com a fantasia de poderem magicamente e com o mínimo de esforço e sofrimento resolver suas vidas.

Além dos livros de autoajuda, temos as vias do espiritualismo da Nova Era, gnoses, crenças carismáticas, esotéricas e antroposóficas, etc.

Nas condições de crise do trabalho vivo, constituído pela crise da vida pessoal, crise de sociabilidade e crise de auto-referencia pessoal, o *consumismo*, por exemplo, tornou-se "via grotesca de escape" do vazio existencial, principalmente entre os jovens das camadas médias ou camadas populares do proletariado que se tornaram nos alvos privilegiados das estratégias de marketing e propaganda das grandes empresas.

Barbárie Social

sociedade neoliberal (nova precariedade salarial e precarização existencial do trabalho vivo **Carecimentos radicais** (Carecimentos qualitativos) Inquietação existencial	**Ensimesmamento** (Carecimentos quantitativos) **Vias *grotescas* de escape**

11. *AS VIAS GROTESCAS* DE ESCAPE

As *vias grotescas de escape* **são** *respostas estranhadas às inquietações existenciais e carecimentos radicais* das pessoas-que-trabalham. A dimensão "grotesca" da via de escape decorre da impossibilidade do trágico na era da barbárie social. De acordo com Karel Kosik no ensaio "O século de Grete Samsa: Sobre a impossibilidade do trágico no nosso tempo", de 1996, o *trágico* na era da barbárie social **é substituído pelo** *grotesco*, um sucedâneo e imitação pobre do trágico. Diz ele: "Vivemos numa época pós-heróica. Isso não significa que no século XX não se realizem ações heróicas; significa apenas que tudo que se faz de bom, grande, corajoso e heróico, tudo que se cria de belo e poético, é arrastado na correnteza da banalização e da desindividualização, perdendo sua originalidade e sua força. *O poder que influencia fortemente a opinião pública e amesquinha todas as coisas é a alma de lacaio*" [o grifo é nosso].

No seu ensaio, Kosik salienta, a dominação do capital em sua dimensão suprema, "o sistema, anônimo e onipotente" que exacerba a provisoriedade geral de

contingências humanas e que amesquinha todas as coisas. A "alma de lacaio", "o *poder que influencia fortemente a opinião pública e amesquinha todas as coisas*" **é a representação moral da** *base limitada da dominação do capital*, a "estreita forma burguesa" que impede o livre desenvolvimento possível da individualidade e que, na era do capitalismo global, assumiu dimensão planetária. Marx diria nos *Grundrisse*: o capitalismo plenamente desenvolvido como modo universal de controle estranhado do metabolismo social é a "abolição mais devastadora de toda liberdade individual".

Kosik descreve o que seria a "alma do lacaio", que poderíamos dizer, é a própria representação moral do *indivíduo ensimesmado*: "O lacaio não conhece heróis. Ele não é, sobretudo, capaz de reconhecê-los. O que caracteriza sua visão do mundo consiste no fato de que ela reduz tudo à escala da banalidade. O ponto de vista do lacaio só lhe permite enxergar motivações amesquinhadas, inveja, pequenas safadezas". E prossegue: "No tempo de Goethe e de Hegel, os lacaios conheciam a intimidade dos seus patrões e por isso não podiam vê-los como heróis; hoje em dia, contudo, o olhar dos lacaios se instalou na visão do mundo dos patrões e dita normas de gosto e de moral: consome avidamente as fofocas e as intrigas da imprensa dos *boulevards* e julga tudo com seus critérios frívolos e sumários".

A caracterização que Karel Kosik faz da "alma do lacaio" serve para caracterizarmos o *homem ensimesmado* da *era do grotesco*. No começo do s´culo XX, o sociólogo alemão Max Weber, caracterizou o tipo humano da era da burocratização universal, como sendo o indivíduo com "alma desmembrada" pelo modo burocrático de vida, do seguinte modo: "**É** horrível pensar que um dia o mundo será ocupado somente por estas pequenas peças, por pequenos homens que se agarram a pequenos empregos e procuram obter outros maiores – uma situação que...tem um papel crescente no espírito de nosso sistema administrativo presente...Esta paixão pela burocracia é suficiente para pôr-nos em desespero..." (Weber). Noutra passagem, Weber manifestou seu pessimismo cultural com o desenvolvimento da modernidade, observando que, "neste último estágio de desenvolvimento cultural, seus integrantes poderão de fato ser chamados de "especialistas sem espírito, sensualistas sem coração; nulidades que imaginam ter atingido um nível de civilização nunca antes alcançado". Enfim, a "alma de lacaio", os "pequenos homens que se agarram a pequenos empregos e procuram obter outros maiores", os "especialistas sem espírito, sensualistas sem coração; nulidades que imaginam

ter atingido um nível de civilização nunca antes alcançado", caracterizam a era do grotesco, imitação pobre do trágico, que assola o século XXI.

Além da presença da "alma de lacaio", Kosik caracteriza o *grotesco* pela *banalização da morte*. Diz ele: "A morte perdeu o poder que tinha de abalar profundamente os seres humanos e é digerida com certa rapidez no dia-a-dia. A morte do outro, do próximo, não ameaça nos desestruturar: ela é quotidiana, superficial, pouco significativa. Ela nos chega no meio de múltiplas imagens, sucessivas informações e sensações confusas; em seguida, desaparece, sem deixar traços".

No seu pequeno ensaio seminal, Karel Kosik utiliza o exemplo da personagem Grete Samsa do conto "A metamorfose" de Franz Kafka (1916) para caracterizar a anti-Antígona, a personagem trágica da peça de Sófocles. Para Kosik, o personagem central de "A metamorfose", *não* é Gregor Samsa, aquele que, após uma noite de sonhos inquietantes acordou transformado em um "gigantesco inseto". A personagem principal, diz Kosik, é Grete Samsa, a irmã de Gregor. É nela que acontece a verdadeira metamorfose, quando, depois de cuidar do irmão transformado, já perto do final do texto, consuma a verdadeira mudança trágica da obra, no instante em que deixa de ver o humano no irmão, no seu companheiro e exige que a família se livre dele. Diz Kosik nesta longa –e necessária - citação:

"Grete Samsa pensa que Gregor Samsa não é mais um ser humano, não é mais meu irmão. Se fosse meu irmão e fosse humano, teria em relação à família um sentimento de consideração, evitaria perturbar-lhe a tranqüilidade e sairia da casa por sua própria iniciativa. *A família, afinal, precisa de paz; tudo aquilo que a incomoda é ruim, precisa ser removido. Nem a morte tem o poder de abalar a paz da família; a tranqüilidade concedida às pessoas age com grande eficiência subterrânea e não se deixa transtornar pela morte*. Grete Samsa é a encarnação dessa paz, dessa segurança: seu vigoroso organismo e sua resplandecente juventude lhe permitem evitar tudo que possa atrapalhar seu crescimento e lhe permitem, como se diz, 'saltar por cima dos cadáveres'. Incólume, inatingida pela morte do irmão, Grete Samsa caminha, impávida, na direção do futuro. Esse futuro, porém, é uma reprodução do passado. A vida da jovem repetirá a esterilidade e a banalidade que a têm caracterizado; e consumirá em vão suas ricas reservas de energia juvenil". E Kosik arremata sobre o significado da barbárie social: "Por isso, a ironia de 'A metamorfose', de Kafka, é tão significativa. *Os homens já estão metamorfoseados e acham que a "normalidade" é a banalidade, a superficialidade, a pequenez. Não*

têm mais disponibilidade ou vontade para sair dessa situação degradante; nem a morte tem força para arrancá-los dela".[os grifos são nossos]

Kosik ressalta o que seria uma "possível Antígona moderna", a representação do trágico, um contraponto humano à Grete Samsa, que representa a "alma de lacaio" da civilização amesquinhada do capital. Diz ele: "Uma possível Antígona moderna tem em comum *a coragem de sustentar uma convicção que as contrapõe à multidão dos oportunistas que cedem ao medo e se calam*; ambas são capazes de falar e agir contra o que lhes parece mal. Enquanto os outros fechavam os olhos, ou então abriam um olho só e enxergavam o mal em uma só das suas faces, *a possível Antígona moderna abria bem os dois olhos e se empenhava em reconhecer o mal em todas as suas figuras*. Mais ainda (e nisso consiste o olhar trágico): *ela se dava conta de que precisava se insurgir contra todas as formas do mal, embora, naturalmente, não pudesse deixar de ser derrotada por esse poder tão superior ao seu*" [os grifos são nossos].

A via de escape grotesca não é uma via trágica de resposta humana às misérias do mundo do capital, mas sim, uma *via banal, superficial e amesquinhada* de resposta à "vida reduzida" e suas inquietações existenciais. Ela não possui um "olhar trágico", mas um "olhar ensimesmado" – um "olhar de lacaio" – onde as criaturas aflitas são incapazes de se auto-transcender como ocorria nas religiões sagradas ou profanas. O capitalismo neoliberal explicitou, de modo candente, a impossibilidade da vida plena de sentido nas condições históricas do sociometabolismo da barbárie. Por isso o apego às *teologias do grotesco* – "grotesco" em contraposição às teologias do trágico. O "olhar do grotesco" obstaculiza o sentimento de tragédia que possui um elemento catártico. Por exemplo, as "vias de escape" tem a mesma legalidade ontológica do sentimento religioso. Podemos tomar a religião como um modelo ontológico da via clássica de "via de escape". Disse Karl Marx numa brilhante passagem da "Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel" (1844): "O sofrimento religioso é ao mesmo tempo a expressão do sofrimento verdadeiro e um protesto contra o sofrimento real. A religião é o suspiro da criatura aflita, o coração de um mundo sem coração, é o espírito da situação sem espírito". Deste modo, a *religião*, no sentido da "via de escape" clássica, que Ludwig Feuerbach na obra "A essência da religião" tratou como auto-transcenência alienada, e que possuía, de certo modo, um sentimento do *trágico alienado* na modernidade burguesa, se distingue hoje, das *vias de escape grotescas,* que são "expressão do sofrimento verdadeiro e um protesto contra o sofrimento real", mas que *não* conseguem se

auto-transcender no sentido de *re-ligare* com a essência humana alienada. As "vias de escape grotescas" (filosofias de autoajuda e Nova Era, teologias da prosperidade, culto do consumo de marca, etc), incorporam traços do sociometabolismo da barbárie na época histórica da crise estrutural do capital, metabolismo social do estranhamento cujo "ensimesmamento" obstaculiza a autotranscedência do existir humano e, por conseguinte, impede as pessoas ensimesmadas de encontrarem um sentido pleno para a vida.

Na verdade, as "vias de escape grotesca" representam o vazio ético-moral de um mundo espírito, cuja "vida reduzida" produz homens imersos em atitudes e comportamentos intimistas e "particularistas", construídos (e incentivados) pelas instituições (e valores) sociais neoliberais. No caso da *espiritualidade espúria*, o culto de Deus interverte-se no culto de d*EU*s, isto é. *culto narcísico do Eu*. Incapazes de auto-transcenderem, as pessoas-que-trabaham em processo de desefetivação humano-genérica, "almas de lacaio", tornam-se incapazes de *se ligar* – ou alienar-se – de si reencontrando sua genericidade para-si inversa e alienada em Deus. Elas apenas se ligam a si mesmas como Narcisos amesquinhados.

Portanto, podemos dizer – a título de síntese – que, na era do grotesco, o "ensimesmamento" instalou-se no "espaço interior" do indivíduo, isto é, na dimensão moral da pessoa humana onde se operam as escolhas pessoais (valores). Nas condições históricas do capitalismo manipulatório, o "ensimesmamento" produzido pela *carência de sentido*, é que propicia, em si e para si, o poder da ideologia do capital, que se impõem predominantemente, na interioridade das individualidades pessoais de classe. O "ensimesmamento" como produto da carência de sentido, é o modo do estranhamento social nas condições históricas do capitalismo global. Nas condições do capitalismo global, o capitalismo histórico da era da crise estrutural do capital, o fenômeno do estranhamento torna-se resultado de um modo de controle estranhado *predominantemente fetichizado* que provoca "carecimentos radicais" e produz *personalidades ensimesmadas*. O novo metabolismo social do capital baseia-se, não apenas na precarização existencial ("modo de vida" *just-in--time* e vida reduzida), mas na nova precariedade salarial (gestão toyotista acoplada às novas tecnologias informacionais), provocando *carecimentos radicais* como *carência de sentido*. Constitui-se, deste modo, um sistema social que *não* contribui para a explicitação (ou formação) de uma *interioridade humana*, no sentido de um ser genérico capaz de *ir além do objeto dado*, capaz de transcender as condições degradantes da sua hominidade humana. Pelo contrário, produz-se o fenômeno

do ensimesmamento, modo de estranhamento na era da crise estrutural do capital, que corrói a capacidade humana de auto-transcendência das condições históricas degradantes da vida social (o fenômeno do sociometabolismo da barbárie).

Na sociedade burguesa busca-se suprimir o sujeito humano no sentido de ser genérico, racional e consciente, capaz da "negação da negação". Não interessa formar homens com capacidade crítica, mas apenas força de trabalho ou indivíduos reduzidos a sua mera particularidade, incapazes de *escolhas radicais*. Enfim, eis a natureza do estranhamento social que se manifesta nas personalidades ensimesmadas, imersas na *carência de sentido* (a forma predominante de carecimento radical). O que possibilita o fenômeno do estranhamento social – no plano sócio-ontológico - é a possível divergência entre os dois momentos no interior do mesmo ato (o *momento da objetivação/exteriorização* e o *momento da exteriorização da interioridade* ou o momento da *escolha pessoal*), que, nas condições sócio-históricas do mundo do capital, tende a negar o homem; isto é, o espaço de autonomia da subjetividade e, por conseguinte, a realização do ser genérico do homem, *tendencialmente suprimido* pelas exigências da produção e reprodução social.

Um detalhe: o fato da "exteriorização da interioridade" ocorrer em situações idênticas (o mundo do capital e as exigências estranhadas da produção e reprodução social), *não* significa que as reações subjetivas (ou escolhas pessoais) sejam as mesmas. Enfim, se o homem, segundo Lukács, é *um ser que dá respostas*, a resposta é *mediada,* em si, pela dialética entre particularidade social e singularidade pessoal de classe. Por isso, por exemplo, nas situações idênticas de exploração nos locais de trabalho reestruturado, alguns adoecem e outros não; ou ainda, uns escolhem revoltar-se; e outros, não (o que vai depender da dialética entre particularidade social e singularidade pessoal de classe).

Nicolas Tertulian observou: "O campo da alienação/estranhamento se situa no 'espaço interior' do indivíduo como uma contradição vivida entre (1) a aspiração por uma autodeterminação da personalidade e a multiplicidade das suas qualidades e (2) as suas atividades que visam à reprodução de um todo estranho" (Tertulian, 1995). Entretanto, esta contradição vivida no "espaço interior" dos indivíduos entre a auto-expressão de sua personalidade e o comportamento do indivíduo como agente da reprodução social, , assume particularidades candentes nas condições históricas do capitalismo global: o fenômeno do *ensimesmamento* provoca a *corrosão – embora não a supressão irremediável* - da aspiração por uma autodeterminação da personalidade humana, reforçando, deste modo, o

comportamento dos indivíduos *como agentes da reprodução do todo estranhado*. Trata-se de uma alteração *qualitativamente novo* no processo de estranhamento social, que constitui o *sociometabolismo da barbárie*.

Por um lado, o fenômeno do ensimesmamento corrói a capacidade de aspirar por uma autodeterminação da personalidade humana, levando as individualidades pessoais de classe a *escolhas pessoais* espúrias, que se traduzem na aceitação do *statu quo* social, com bloqueios e rechaçamentos da auto-expressão da personalidade. Entretanto, por outro lado, *não* se suprime a contradição candente própria do fenômeno do estranhamento, isto é, a contradição viva entre a auto-expressão de sua personalidade e o comportamento do indivíduo como agente da reprodução social. Na medida em que é possível a divergência entre os dois momentos no interior do mesmo ato (o *momento da objetivação/exteriorização* e o *momento da exteriorização da interioridade* ou o momento da *escolha pessoal*), torna-se impossível a reprodução *perene* da ordem estranhada do capital, mesmo com a corrosão tendencial da capacidade de aspiração à autodeterminação da personalidade humana. Pelo contrário, coloca-se cada vez mais, a possibilidade de atos de resistência e de oposição ativa à totalidade estranhada do capital (desde reações individuais contingentes de cariz irracional até reações coletivas estruturadas).

Concluímos o capítulo salientando que, nas condições históricas da crise estrutural do capital, o problema do "estranhamento social" tornou-se *o* problema crucial da ordem burguesa, com o capital investindo, cada vez mais, na manipulação reflexiva do "espaço interior" dos indivíduos, visando construir *consentimentos espúrios*. Nas estratégias de manipulação reflexiva do self pessoal, a "captura" da subjetividade adquire um patamar crucial na medida em que ela opera a produção de pessoas humanas-que-trabalham incapazes de exercer a intersubjetividade e adquirir o patamar humano de personalidade única. **É no campo das** *escolhas pessoais,* mediadas por *valores-fetiches* e suas *imagens de valor,* se que opera, por exemplo, a "captura" da subjetividade das pessoas-que-trabalham. A manipulação social de caráter reflexivo se dá por meio da produção recorrente de *indivíduos reduzidos à mera particularidade*, isto é, personalidades "ensimesmadas", "almas de lacaios", entes narcísicos que consomem valores-fetiches, reiterando como "pequenas peças" da máquina animada, a "ordem das coisas".